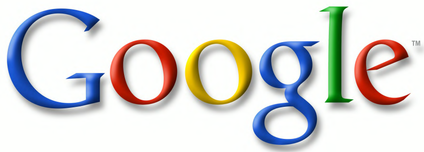






Kirchengeschichte

von der

ältesten Zeit bis zum 19. Jahrhundert.

In Vorlesungen

von

Dr. K. R. Hagenbach

ordentl. Prof. der Theologie in Basel.

Neue, durchgängig überarbeitete Gesammtausgabe.

Siebenter Band.

Die Kirchengeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts.

Zweiter Theil.

Leipzig

Verlag von S. Hirzel.

1872.

Die Kirche

des

achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts

in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

In Vorlesungen

von

Dr. K. R. Hagenbach

ordentl. Prof. der Theologie in Basel.

Zweiter Theil.

Vierte, verbesserte und theilweise umgearbeitete Auflage.

Leipzig

Verlag von S. Hirzel.

1872.

Vorwort zum siebenten Band.

Indem ich hiemit den siebenten und letzten Band der „Vorlesungen" aus der Presse treten lasse, möchte ich nur, um nicht falsche Erwartungen zu erregen, daran erinnern, daß es in meiner Absicht nicht liegen konnte, auch die Geschichte der Gegenwart in meine Darstellung hineinzuziehen. Der Begriff der Gegenwart ist freilich ein fließender, und so wird man es auch natürlich finden, wenn ich die Grenzen nicht allzuscharf gezogen habe. Wie Vieles ist nun schon während des Druckes vor sich gegangen (und nicht Unwichtiges), auf das ich nicht einmal mehr als auf eine weitere Stufe der Entwicklung hindeuten konnte. So muß ich auch bedauern, daß mir bedeutende Werke, die mir bei der Bearbeitung willkommen gewesen wären, erst zu Gesicht gekommen sind, als das Manuscript nicht mehr in meinen Händen war. So konnte ich Nippolds Schrift über das Erzbisthum Utrecht nur noch bei der Correctur benutzen, um S. 599 eine den Text stillschweigend berichtigende Anmerkung beizufügen. Von Schmids Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands, von Brandes' Geschichte der kirchlichen Union in Preußen, von der Litteratur über das Vaticanische Concil (Pressensé u. s. w.) konnte ich leider keinen Gebrauch mehr machen.

Das ausführliche Generalregister, das hoffentlich den Gebrauch des Buches auch denen erleichtern wird, die gern über Einzelnes nachschlagen, verdanke ich meinem jungen Freunde Herrn Bernhard Riggenbach von hier, der als Student in Tübingen die mühsame Arbeit begonnen, als wandernder Candidat sie unter italischem Himmel fort-

gesetzt und endlich als wohlbestellter Pfarrer von Aristorf und glücklicher Verlobter sie vollendet hat. Auch zu dem unvermeidlichen, doch für den Umfang des Werkes immerhin mäßigen Druckfehlerverzeichniß hat er mir Beiträge geliefert.

Und so empfehle ich das Buch auch in seiner nunmehrigen Gestalt der Nachsicht, deren es bis dahin trotz aller seiner mir wohl bewußten Unvollkommenheiten sich zu erfreuen gehabt.

Basel, im September 1872.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erste Vorlesung.

Einleitung. — Die innere Geschichte des Protestantismus in den letzten Decennien des achtzehnten und zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Herders Jugendleben bis zu seiner Anstellung in Bückeburg.

Wir sind mit unsern Vorlesungen an der Grenze angelangt, welche das achtzehnte vom neunzehnten Jahrhundert scheidet. Wir haben in unserm letzten Cyclus die Geschichte der katholischen Kirche bis auf die Zeiten der französischen Revolution fortgeführt. Diese bildet auch in der That für die neuere europäische Geschichte im Großen und Ganzen eine entscheidende Epoche. Nicht aber in dem Maße für die Geschichte des evangelischen Protestantismus, mit dem wir uns doch hauptsächlich beschäftigen. Hier ist es allerdings auch eine Revolution, welche die beiden Jahrhunderte von einander scheidet oder vielmehr, welche den Uebergang bildet aus dem einen in das andre. Es ist eine geistige Revolution, die auf dem Gebiete des Gedankens sich vollzieht, und zwar großentheils noch innerhalb des achtzehnten Jahrhunderts. Wir müssen daher um zwei, ja wohl um drei Jahrzehnte wieder zurückgehn, um nun die Erscheinungen auf dem geistigen Gebiete nachzuholen, deren Erbschaft anzutreten und weiter zu führen das neunzehnte Jahrhundert berufen war. Es sind die Zeiten Lessings und Herders, Kants und Jacobi's, Schillers und Goethe's, wie sie zunächst als Sturm- und Drangperiode und dann als die Zeiten des Kriticismus und der Classicität den Zeiten der Romantik, der Naturphilosophie, so wie auch der theilweisen Reaction und Restauration, in Absicht auf das Religiöse und Kirchliche, vorangehn. Wie nun unter dem Einfluß all dieser verschiedenen Culturelemente, der Poesie, der Philosophie, der periodischen Litteratur, der Pädagogik und der Staatswirthschaft der Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, zwischen moderner Humanität und kirchlichem Conservatismus sich immer bewußter ausbildet und einer über den Gegensatz sich stellen-

den Vermittlung ruft, das ist es, was wir in einer Reihe von Vorträgen werden darzustellen haben. Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß wir hier das Feld der eigentlichen Kirchengeschichte scheinbar verlassen, um uns auf dem der Litteratur- und Culturgeschichte desto ungehinderter zu ergehen. Allein das thun wir nicht willkürlich. Wir werden an der Hand der Geschichte selbst dahin geführt.

Wer die Kirche des 18. und 19. Jahrhunderts begreifen will, der darf sie nicht in Pfähle und Mauern eingeschlossen denken, die den Blick nach außen verbauen, er darf sich nicht selbst durch das Einschlagen solcher Pfähle den Zugang dahin verrammeln, sonst begegnet er allerdings einer jämmerlichen Ruine mit sehr verfallenen Mauern, er wandelt auf einem Kirchhofe, der wirklich nur ein Kirchhof voll Moders und Todtengebein ist, auf dem nur hie und da noch ein Kreuz aus dem rankenden Unkraut und ein Denkmal mit verwitterter Inschrift hervorschaut; sondern er muß seinen Blick freier erheben. Ueber die verfallenen Mauern und Ruinen, über die Todtenbeine hinweg, die traurig genug umherliegen und ihm hie und da einen Seufzer abpressen möchten, muß er mit prophetischem Geiste auch jenen Tempeln sich zuwenden, an denen zunächst nur der Weltgeist zu bauen scheint, und die auf den ersten Anblick fast mehr heidnisch als christlich aussehn, mehr an das heitere Griechenthum als an die gothischen Formen des Mittelalters erinnern; er muß auch auf die Stimmen hören, die nicht im Kanzeltone predigen, auf die Stimme der Dichter und Philosophen, der Weltaufklärer und der Weltverbesserer, im guten wie im schlimmen Sinne; selbst das Theater, sonst so weit abliegend von der Kirche, gewinnt seit den Tagen Lessings Bedeutung für ihn als eingreifend in die Bildung der Zeit. Er muß auch die Räume betreten, die, wenn sie gleich nichts weniger als einem Kirchhof ähnlich sehn, dennoch den großen weiten Hofraum bilden helfen, der nach den Absichten Gottes die Kirche des Herrn in einem freiern Stile zu umschließen bestimmt sein sollte. Wer die Religion und Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts begreifen will, der kann es nur, wenn er auch die Philosophie dieser Zeit mit ihren Kämpfen wenigstens so weit kennt, daß ihm die theologischen Lebensfragen nicht in der Luft hängen; und wer wissen will, wie das Göttliche von den Menschen gefaßt und gewürdigt worden, der muß vor allem das Menschliche kennen, wie es in Kunst, in Sitte und Sprache, selbst wie es in den Vergnügungen und den geselligen Formen sich ausprägt, wie es auf dem Wege der Erziehung zu der Jugend, auf dem Wege der popularen Schriftstellerei zum Volke sich Bahn gemacht hat.

Wenn in den frühern Jahrhunderten vor und nach der Reformation (im 16., 17. und auch zum Theil noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts) die Kirche der Träger des geistigen Lebens war, so daß Litteratur, Kunst und Sitte der Nation großentheils als Product des kirchlichen Lebens, auch vom kirchlichen und theologischen Standpunkte aus begriffen werden mußten, oder wenn höchstens Geistliches und Weltliches sich rein von einander ausschieden und unbekümmert um einander ihren Weg fortgingen, als wäre das Eine für das Andere nicht vorhanden: so hat sich jetzt das Verhältniß bedeutend geändert und zwar meist zum Vortheil des Weltlichen. Dieses ist obenauf gekommen, und so haben Kirche und Theologie, wenn sie nicht als veraltet wollten bei Seite geschoben werden, sich müssen gefallen lassen, durch den Proceß der neuern, von der Kirche unabhängigen Geistesentwicklung, durch den Bildungs- und Humanitätsproceß hindurchzugehn, und dann erst wieder sich neu zu constituiren auf dem einen und alten Grunde, der gelegt ist. Dieß ist nun allerdings nicht so zu verstehn, als ob wirklich Religion und Kirche der neuern Zeit lediglich ein Product der neuern Bildung wären, ein Kind von gestern her, als ob sie von der Bühne oder dem Katheder her, von der Poesie oder irgend einer Philosophie ihre eigentliche Wiedergeburt zu erwarten hätten. Nein, die Kirche Christi ist, was sie ist und was sie war, von den Tagen ihrer Gründung an und hat ihren Freibrief von älterm Datum, als dem des 18ten oder irgend eines Jahrhunderts; denn die Jahrhunderte selber zählen wir ja schon seit einem Jahrtausend von hier an. Auch der Protestantismus ist, was er ist und was er sein soll, von länger her und hat sein Auge noch nicht treulos abgewandt von den Tagen seiner Entstehung, sich innerlich noch nicht losgesagt von den Wurzeln seiner Kraft und seines Bestehens. Die Namen Luther, Zwingli, Calvin und Oekolampad haben noch denselben guten Klang für ihn, den sie hatten in den Tagen des ersten Kampfes. Aber die Kirche und zumal die protestantische in ihrer jetzigen Gestalt, in ihrer bestimmten Weise zu sein, in ihrem Verhältniß zum Staat und zu den menschlichen Einrichtungen, hat allerdings eine wesentlich andere Gestalt gewonnen als damals, oder vielmehr sie muß noch eine andere gewinnen, wenn sie, wie billig, dem fortgeschrittenen Zeitalter nicht durch äußere Macht, die sie schwerlich mehr erhalten wird, sondern durch geistige Ueberlegenheit Achtung gebieten soll. — Die evangelisch-protestantische Theologie hat allerdings ihren Grund nicht in dieser oder jener menschlichen Philosophie, sondern sie ruht auf dem Grunde des göttlichen Wortes, wie er

ein- für allemal gelegt und in den heiligen Schriften enthalten ist; aber auch sie hat ihre menschliche Seite, ihre wissenschaftliche Form, ihren wissenschaftlichen Ausdruck, ihren so und so bestimmten Ideenkreis. Was in einer Zeit das Wichtigere schien, tritt in einer andern zurück; was im Zusammenhang mit andern Richtungen, so und so ausgedrückt, seine Wahrheit hatte, das wird von einem spätern Geschlechte, das in einem andern Zusammenhange aufgewachsen ist, nicht mehr verstanden, ja wird in Irrthum verkehrt, wenn nicht die Verständigung darüber und die Vermittlung mit dem Neuen zur rechten Zeit eintritt. Und so ändert sich denn allerdings mit dem allgemeinen Sprachgebrauch auch der religiöse. Bild und Ausdruck wechseln, die Beweisführung wird eine andere, sobald der Zweifel ein andrer geworden; die Waffen der Vertheidigung richten sich nach den Waffen des Angriffs, und die Stellung der Kämpfenden kann eine solche werden, daß ein geübtes Auge dazu gehört, Feind und Freund auf den ersten Blick zu unterscheiden und jedem gleichsam seine Nummer und seinen Posten im Gedränge anzuweisen. Diesen Feldherrnblick kann aber nur der haben, der genau den Kampfplatz kennt und in der Gegend umher Bescheid weiß. Und so können wir denn allerdings nur dem Einsicht zutrauen in die religiösen Kämpfe der Zeit, der den Boden kennt, auf dem sie sich gebildet haben; daher die Nothwendigkeit, die Geschichte der neuern Philosophie und Litteratur, die Geschichte des neuern Erziehungswesens und der modernen Kunst und Sitte in die Geschichte der religiösen Denkweise des Jahrhunderts mit hineinzuziehn.

Noch Eins aber kommt mit hinzu, was die Lösung dieser Aufgabe zu einer unerläßlichen macht. Es ist gerade in unsern Tagen unverhüllt und unverdeckt die Ansicht ausgesprochen worden, das Christenthum und die moderne Bildung gingen nicht mehr zusammen; jenes habe sich überlebt, die Reformation sei fortgeschritten zur Revolution, der alte Protestantismus durch den neuen zu Grabe getragen; ein neuer Tag sei angebrochen, vor dessen Helle alle die Gespenster noch verschwinden müßten, die aus dem Mittelalter herüberspukten, und vor denen den Reformatoren noch die Haut geschaudert. Also reden Viele, wobei jedoch gefragt werden mag, ob nicht an die Stelle der alten Gespenster nur ein neues und schauderhafteres Gespenst trete, das sich in ausschließlichem Hochmuthe den Geist nennt, und die alte Weissagung Lichtenbergs in Erinnerung bringt: „Unsere Zeit wird noch so fein werden, daß es eben so lächerlich sein wird, einen Gott zu glauben, als heutzutage Gespenster; und dann weiter über eine Weile wird die Zeit noch

feiner werden, und es wird fortgehen mit Eile die höchste Höhe der Verfeinerung hinan; den Gipfel erreichend wird noch einmal sich wenden das Urtheil der Weisen, wird zum letzten Mal sich wandeln das Erkenntniß; dann — und dieß wird das Ende sein — dann werden wir nur noch an Gespenster glauben; wir selbst werden sein wie Gott; wir werden wissen, Sein und Wesen überall ist und kann nur sein Gespenst. Zu dieser Zeit wird des Ernstes saurer Schweiß von jeder Stirne abgetrocknet werden, weggewischt aus jedem Auge die Thräne der Sehnsucht; es wird lauter Lachen sein unter den Menschen, denn jetzt hat die Vernunft ihr Werk an sich vollendet; die Menschheit ist am Ziele; einerlei Krone schmücket jedes Mitverklärten Haupt." Eine unheimliche Weissagung, und doch ist es fast, als ob ihre Erfüllung nahe sei.

Verhält es sich nun wirklich so, daß, wie Jene behaupten, die moderne Bildung und das Christenthum einander nicht annehmen, so mögen die, welchen es mit dem Christenthum Ernst ist, auch Recht haben, wenn sie diese moderne Bildung, wenn sie alles, was Philosophie und Kritik, was Kunst und geistiges Leben heißt, als die Erbfeindin von sich weisen und sich auf den alten Glauben der Väter und die engen Formen altväterlicher Sitte zurückziehn. Aber dazu würden sie eigentlich doch erst dann ein volles Recht haben, nachdem sie von dem genaue Einsicht würden genommen haben, was man unter dem Namen der modernen Bildung begreift. Wer nun einmal vor dieser unbefangenen Prüfung sich fürchtet, der mag zwar allerdings auf seinen unverwüstlichen Glauben sich zurückziehn, wir tadeln ihn darum nicht; aber wir beneiden ihn auch nicht. Die Prüfung ist nicht jedermanns Sache, und zur Seligkeit der Einzelnen ist sie auch nicht nothwendig. Darum mag Dieser und Jener sie lieber unterlassen. Nur hat er aber dann auch billigermaßen keine Stimme, wo es gilt über den Werth dieser Bildung und ihr Verhältniß zum Christenthum abzusprechen; er darf nur sagen: mir sagt sie nicht zu, meinem Christenthum könnte sie gefährlich werden, ich mag sie nicht. Aber er darf, wo sie an Andern ihre Macht beweist, sie nicht verdammen, ohne blind und lieblos zu handeln und mithin bei all seiner Christlichkeit unchristlich zu werden. Was dem Einen unverdaulich und schädlich ist, kann dem Andern sogar Bedürfniß und Bedingung seines Wachsthums und Gedeihens sein.

Indem ich dieses letzte Stadium antrete, fühle ich auch doppelt das Schwierige meiner Aufgabe. Je mehr Anstrengungen die Zeit gemacht hat, es auf dem Gebiete des Geistes zu irgend einer Klarheit und Festigkeit des religiösen und kirchlichen Bewußtseins zu bringen, desto mehr

Anstrengungen werden wir selbst innerhalb des geistigen Gebietes zu machen haben, wenn wir mit der eilenden Zeit Schritt halten, wenn wir dem Strom der Gedanken folgen, wenn wir von dem Vielen und Mannigfaltigen einen bestimmten Eindruck im Gedächtniß und im Gemüth zurückbehalten wollen. Es sind wenig oder fast keine äußern Begebenheiten, die wir für dießmal zu erzählen, es sind vielmehr innere Vorgänge, die wir darzustellen und deren Bedingungen wir zu entwickeln haben. Die äußere Geschichte des Protestantismus, die Geschichte der Verfolgungen und Bedrückungen unsrer Glaubensbrüder in verschiednen Gegenden, liegt nun bereits hinter uns. Ich habe sie schon an ihrem Orte bis auf die Gegenwart durchgeführt, und es bleibt uns hierüber nichts mehr zu sagen übrig. Alles concentrirt sich jetzt in den innern Kämpfen, die sich wieder um einige wenige, aber allerdings wichtige Ideen, um die Lebensfragen der neuern Zeit, herumdrehen.

Aber auch diese innern Kämpfe sind andrer Art, als die der frühern Zeit. Es gilt hier bei diesen neuern und neuesten Kämpfen weniger, große, lebendige, schon fertige Anschauungen zu gewinnen, wie dieß im Reformationszeitalter der Fall war, wo die Gegensätze klar und offen da lagen, wo es nur ein Entweder — Oder galt, wo eine entschiedne Glaubenskraft in dem entscheidenden Momente noch Berge zu versetzen vermochte; sondern jetzt, nachdem eben diese Glaubenskraft an sich selbst und an ihren letzten Gründen irre geworden, gilt es, über den Glauben und über die Gründe des Glaubens, über die Quellen der religiösen Erkenntniß, über das Wesen der Religion und der Offenbarung, über die Befähigung des menschlichen Geistes, das Göttliche zu erkennen, sich Rechenschaft zu geben. Der Gegensatz zwischen dem Protestantischen und Katholischen, den wir zwar auch jetzt noch immer im Auge behalten müssen, verschwindet uns eine Zeit lang vor den Gegensätzen, die sich innerhalb der protestantischen Kirche in immer größern Verwicklungen darstellen. Wir werden uns nicht selten auf ein schlüpfriges Gebiet von Begriffsbestimmungen hinübergezogen finden; es wird uns zugemuthet werden, uns in eine Denk- und Sprach- und Rechnungsweise zu versetzen, die nicht Jedem unter uns gleich geläufig ist. So sehr ich mir nun auch Mühe geben werde, alles zu vermeiden, was über das Gebiet der allgemeinen Verständlichkeit hinausliegt, so sehr ich alles der bloßen Schule, der Speculation im strengern Sinne Angehörige zurückzudrängen und das hervorzuheben mich bestreben werde, was dem praktischen, dem religiösen Interesse als solchem näher liegt: so werde ich doch nicht umhin können, selbst auf die Gefahr hin, in's Trockne und

Abstracte zu verfallen, die philosophischen Hauptrichtungen der Zeit nach ihren allgemeinen Umrissen und besonders nach ihren Resultaten zu charakterisiren. Ich thue es nur mit einigem Zagen, mit einigem Mißtrauen in mein Geschick; denn es bleibt immer etwas Mißliches, das der allgemeinen Verständlichkeit zugänglich machen zu wollen, was seiner Natur nach der rein wissenschaftlichen Betrachtung angehört und mancherlei vorangegangne Verständigungen, ja mehr oder weniger gelehrte Studien voraussetzt. Indessen können wir uns nun einmal der Aufgabe nicht entziehn. Der Kreis dessen, was ein wahrhaft Gebildeter unsrer Zeit wissen oder wenigstens seiner Theilnahme würdigen soll, hat sich seit wenigen Jahren bedeutend erweitert; was früher nur Theologen und Philosophen von Fach zu interessiren schien, wird jetzt auch in weitern geselligen Kreisen besprochen und erörtert, und zwar nicht nur als Gegenstand der Neugierde, sondern als brennende Frage der Zeit, als Angelegenheit des innern Menschen, und wenn auch nicht geradezu die Seligkeit von solchen Erörterungen abhängt, so dürfte doch wohl das, was unsre Seligkeit bedingt, die innere Ruhe und Befriedigung des Geistes, uns da in einem erhöhten Maße zu Theil werden, wo wir uns durch eigne Anstrengung das zum Eigenthum erworben und errungen haben, was wir bis dahin nur als ein geborgtes, oder gar als ein fremdartiges Gut zu behandeln gewohnt waren.

Noch von einer andern Seite macht sich mir indessen das Schwierige meiner Aufgabe fühlbar. Je näher wir der Gegenwart rücken, desto mehr fühlen wir uns selbst mit unsrer eignen Denkweise, mit unsern Sympathien und Antipathien in die Kämpfe hineinverflochten, und desto größer ist die Gefahr parteiisch zu werden. Es läßt sich fast nicht vermeiden, daß wir nicht die eine oder andere Richtung mit Vorliebe verfolgen und in ihr die rechte, die zum Ziele führende erblicken, während wir vielleicht eine andere weniger zu begreifen und eben darum weniger günstig zu beurtheilen im Stande sind. Hier ist die Grenze, die auch dem redlichsten Streben sich entgegenwirft und die der Einzelne nicht zu durchbrechen vermag. Aber darin liegt ja auch endlich noch der Segen solcher gemeinschaftlichen Zusammenkünfte, daß der gemeinsamen Arbeit gelingt, was dem Einzelnen versagt bleibt. Ist doch der Zweck meines Vortrags auch jetzt, nicht sowohl Andern meine Ueberzeugungen aufzudringen, als vielmehr durch eine, soviel es mir gelingen mag, vielseitige Darstellung auch vielseitige Gesichtspunkte zu eröffnen, von denen aus einem Jeden sein Urtheil freisteht, von wo aus ein Jeder noch weiter denken, noch weiter das Ziel verfolgen mag, und vielleicht glücklicher,

als es mir gelingt. Und wenn es mir denn auch begegnen sollte, daß ich durch meinen Vortrag vielleicht ein Mitgefühl für Personen und Ansichten erwecke, die nicht unter meine Lieblingspersonen und Lieblingsmeinungen gehören, so werde ich darum meine Aufgabe nicht für verfehlt halten. Vielmehr werde ich gegen jede Erinnerung dankbar sein, die mich veranlassen wird, meinen Gegenstand neu durchzudenken und über das selbstische und persönliche Meinen und Lieben hinaus zu einer immer umfassendern Ansicht zu gelangen. Bei der Vielseitigkeit der Standpunkte, von der aus wir die Wahrheit suchen, kann diese immer nur gewinnen, vorausgesetzt, daß diese Standpunkte innerhalb des Kreises gefunden werden, über den hinaus keine Verständigung über religiöse Wahrheiten möglich ist. Und so mögen denn diese Vorlesungen zugleich anregend, bildend, reinigend wirken auf unsern Wahrheitssinn, auf den der Hörer, wie auf mich selbst.

Es liegt also die innere Entwickelungsgeschichte des Protestantismus in den letzten Jahrzehnten des 18. und in den ersten des 19. Jahrhunderts als der Hauptzweck unserer Betrachtung vor uns. Hier fragt sich nun: womit machen wir den Anfang? Es ist schon gesagt, daß die Kirche der neuern Zeit und ihre Geschichte, namentlich aber die Geschichte des Protestantismus, nur begriffen werden kann aus der gleichzeitigen Geschichte der Philosophie, der Litteratur und des Erziehungswesens, und es könnte sonach das Einfachste scheinen, mit dem Letztgenannten zu beginnen und dann das eigentlich Religions- und Kirchengeschichtliche folgen zu lassen. Indessen fürchte ich, daß eine solche Trennung des Stoffs hier nicht an ihrem Orte sei; und wenn ich es bisher vorgezogen habe, bei meinen Vorträgen einen freiern Gang zu befolgen, und wo möglich, abgesehen von allem Fachwerke, von allem Capitel- und Paragraphenwesen, einfach an bedeutende Ereignisse, vorzugsweise aber an bedeutende Persönlichkeiten anzuknüpfen, so muß ich auch jetzt wieder diesen Weg einschlagen. Ich habe schon erinnert, daß wir am Schlusse des letzten Winters bei Herder stehen geblieben sind. Herder aber war nun gerade ein so universeller Geist, daß er in die Geschichte der Philosophie, in die der Litteratur und in die der Religion, des Kirchenwesens, des Schulwesens und der gelehrten Theologie gleichmäßig eingreift, wie denn schon seine sämmtlichen Werke die Ueberschriften führen: zur Religion und Theologie, zur Philosophie und Geschichte, zur schönen Litteratur und Kunst. Lassen Sie uns also sein Bild gleich in den Vordergrund stellen und von diesem Bilde aus unsre Blicke richten in die Gänge, die sich durch den Irrgarten, vor dem wir

stehen, hindurchziehn. Wir werden von Herder aus einerseits leicht den Weg finden in die Geschichte der Philosophie, zu Kant und Jacobi, zu Fichte, zu Schelling, und zu den Spätern, die Herdern nicht mehr persönlich nahe standen, als wir auch wieder von ihm aus zu seinen ältern und jüngern Freunden und Zeitgenossen, zu Hamann und Claudius, zu Schiller und Goethe, zu Jean Paul und zu allen denen uns werden hinleiten lassen, die in jener Zeit ein neues Leben angebahnt und in den Gang der sittlichen und geistigen Bildung auf dem Wege der Litteratur, der Poesie eingegriffen haben. Zugleich aber haben wir an Herder einen Mann der Kirche, einen Prediger, einen Theologen und Schulmann; und so werden wir denn auch im Zusammenhang mit seiner Geschichte die Geschichte der sich bekämpfenden theologischen Richtungen betrachten können, als deren einstweiliger Vermittler uns Herder gilt. Das allgemeine wie das besondere Interesse unserer Vorträge, das Litterarische wie das Theologische, wird sich in ihm begegnen und durchkreuzen und dadurch uns selbst in eine immer nähere Gemeinschaft mit dem Manne bringen. Alles und jedes wird freilich nicht, weder an diese noch an irgend eine Persönlichkeit sich anknüpfen, nicht alles in diese eine Darstellung eines einzelnen Lebens sich hineinzwängen lassen; wir werden immerhin genöthigt sein, noch weitere Parthien und Gruppen anzulegen; indessen ist doch durch die Darstellung dieser einen Persönlichkeit ein Anfang gemacht: und so wollen wir denn, ohne die weitere Gliederung unsers Fachwerkes darzulegen, zum Werke schreiten.

Johann Gottfried Herder,*) der Sohn eines armen Cantors und Mädchenschullehrers, wurde den 25. August 1744 zu Morungen in Ostpreußen geboren. Der Vater wird uns als ein strenger, seine

---

*) Vgl. über ihn die Biographie seiner Gattin, einer geb. Flachsland (in den von J. G. Müller, weil. Prof. in Schaffhausen herausgegebenen Werken zur Phil. u. Geschichte Thl. I.) — Döring, Herders Leben. Weimar 1823 — Das Weimarische Herder-Album 1845 und die dort gedruckte Abhandlung von J. G. Müller (Prof. in Basel): Welche Bedeutung hat Herder für die Entwicklung der neuern deutschen Theologie? m. Artikel in Herzogs Realenc. V. S. 747. — Aug. Werner, Herder als Theologe, ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie. Berlin 1871. Der Verf. will „eine alte Ehrenschuld von der Theologie abwälzen“ und „das Vergessene dem Protestantismus der Gegenwart wieder zu Gemüthe führen.“ Wir sind ihm dankbar für das mit Einsicht und Geschick Geleistete, wenn wir auch seinen Anspruch auf Priorität in diesem Stücke in so weit bezweifeln, als schon Andere, zu denen der Verf. dieser Vorlesungen ohne Unbescheidenheit sich zählen darf, ihm in Anerkennung der Bedeutung Herders für die Theologie längst (der Verf. dieses seit bald einem halben Jahrhundert) vorangegangen sind.

Pflichten gewissenhaft erfüllender Mann geschildert, der auf pünktliche Ordnung hielt, dabei aber gutmüthig und von wenig Worten war. Herder scheint indessen mehr von der Natur der Mutter, als der des Vaters an sich gehabt zu haben. Es lag in der Mutter Wesen etwas überaus Zartes und Theilnehmendes, was mit der ihrem Geiste eignen schnellen Fassungskraft und ihrem Hang zu stiller, geräuschloser Thätigkeit auf den Sohn überging. Sie war eine eifrige Christin. Sie hatte, wie ihr Seelsorger, der Prediger Trescho ihr das Zeugniß giebt, sehr gute Einsichten in die Religionswahrheiten, ohne damit groß zu thun, und war eine der aufmerksamsten und gerührtesten Zuhörerinnen in der Kirche. In dem Herder'schen Hause herrschte noch der alte Geist häuslicher Andacht und frommer Sitte, wie wir in frühern Zeiten ihn gefunden haben. Der in Fleiß vollbrachte Tag wurde jeden Abend mit Gesang eines geistlichen Liedes geschlossen; tief und bleibend war der Eindruck, den dieser fromme Abendgesang auf Herders Gemüth gemacht hatte, er erinnerte sich oft daran mit Rührung und wehmüthiger Sehnsucht, und noch später drängte es ihn, in bewegten Stimmungen an's Clavier zu treten und in der Stille der Nacht einen der alten Choräle wieder zu singen. Bücher wie „Arndts wahres Christenthum" bildeten mit einen Hauptbestandtheil der kleinen Familienbibliothek des Herder'schen Hauses, und noch soll aus diesem Buche das Blatt vorhanden sein, auf welches der Vater die Namen und Geburtstage der Kinder mit beigefügtem Segenswunsche verzeichnet hatte. Die erste Schulerziehung, die Herdern zu Theil wurde, war äußerst streng; gelernt wurde tüchtig, wenn auch nicht nach der besten und leichtesten Methode. Ein Knabe wie Gottfried Herder hätte sich aber bei jeder Methode bald vor den übrigen ausgezeichnet. Seine eigenthümlichen Anlagen verriethen sich früh. Musik und Gesang waren schon in seiner Kindheit sein fröhlichster Genuß. Die alten Sprachen und die alte Geschichte zogen ihn an, die Schwingen der Poesie entfalteten sich in überraschender Weise; und da sein dichterischer Sinn hauptsächlich, nächst den Classikern, an der Bibel und an geistlichen Liedern war geweckt und entzündet worden, so ist es natürlich, daß auch seine ersten poetischen Versuche großentheils diese höhere ideale Richtung nahmen. Die Schüchternheit und Verschlossenheit seines Wesens erschwerte, es jedoch den Männern, die seine Studien leiteten, zu einer klaren Einsicht über seine künftige Bestimmung zu gelangen, und was bei mehrern ausgezeichneten Theologen (selbst bei Luther und Calvin) der Fall war, daß sie erst eine andere Laufbahn einschlugen, ehe sie zum theologischen Studium hingeführt wurden, das traf

auch bei Herdern ein. Er kam, nachdem er längere Zeit unter dem frommen, aber etwas hypochondrischen und mürrischen Theologen Trescho*) seine Jugend verseufzt und manche nächtliche Stunde über dessen Büchern verwacht hatte, einem Regimentschirurgus in die Hände, der ihn aus dem befreundeten Hause der Eltern, die Herder von nun an nie wieder sah, mit sich fortnahm nach Königsberg, um ihn dort die Wundarzneikunst zu lehren. Aber der Umstand, daß der zarte Lehrling schon bei der ersten Operation, der er beiwohnen sollte, vor Grausen in Ohnmacht fiel, entschied für immer. Herder taugte zum Chirurgen so wenig als zum Soldaten, vor welchem Stande ihm in früher Jugend schon gegraut hatte. Er wandte sich also dem friedlichen Studium der Theologie zu und dem der Philosophie, der Geschichte, der Sprachen und der schönen Wissenschaften. Doch mit diesem Studienwechsel mehrte sich auch die Verlegenheit, indem der Chirurgus nun die Hand von ihm abzog. Der Aufenthalt in Königsberg, das ihn erst durch seine großartige Bauart in Erstaunen gesetzt hatte, ward jetzt bei all dem Glanze für ihn eine harte Prüfungsschule; zu den großen, reichen Eindrücken, die er von außen empfing, bildete die eigne Armuth und Dürftigkeit, verbunden mit der natürlichen Schüchternheit und Blödigkeit der Seele, nur einen um so grellern Gegensatz. Auf seine eignen Füße gestellt und nur von wenigen edlen Freunden unterstützt sollte der allseits gehemmte und gedrückte Genius sich selber Bahn brechen. Der Kampf führte indessen bald zum Sieg, und durch die ersten rauhen Stufen, durch die ersten dunkeln Gänge ging es bald rascher und freudiger dem Tempel des Ruhmes zu. Kant und Hamann, zwei sehr verschiedene Geister, leuchteten schon damals, jeder in seiner Weise, aus dem Kranze der Männer hervor, welche die Königsberger Hochschule zierten. In der Theologie lehrte Lilienthal, der Vertheidiger der guten Sache der Offenbarung. Von diesem würdigen Theologen sprach Herder, wie von Kant, stets mit der größten Hochachtung, wenn er gleich mit der Philosophie des Letztern, wie wir später sehn werden, sich nicht befreunden konnte. Allmälig verbesserte sich nun auch seine äußere Lage, indem ihm eine Gymnasiallehrerstelle am dortigen Friedrichscollegium übertragen ward. Herder war ein ernster Lehrer, der auf Fleiß und Aufmerksamkeit in seinen Classen hielt, aber eben so streng gegen sich selbst;

*) Seb. Friedr. Trescho, geb. 1733 zu Liebstadt in Preußen, nachmals Diaconus in Morungen, ist der Verfasser der von vielen Christen geschätzten „Sterbebibel“ und andrer Erbauungsbücher.

und bei dieser Gesinnung brachte ihm die Stelle nicht nur äußern, sondern auch innern Gewinn. „Ich verdanke," sagt er, „dem eignen Dociren die Entwicklung mancher Ideen und ihre klare Bestimmtheit; wer sich diese in irgend einer Sache erwerben will, der docire sie." Noch später, als seine Verhältnisse sich veränderten und ihn von der Laufbahn eines Lehrers der Wissenschaft abgeführt hatten, wünschte er oft, nur einige Jahre auf einer Universität lehren zu können, um seiner Ideen und Gedanken los zu werden und sie lebendig auszusprechen. Dieser Drang nach Mittheilung ist uns besonders wichtig in dem Wesen Herders: er war eine elektrische Natur, die leicht Feuer fing und Funken von sich sprühte. So reifte die feurige Seele des sonst schüchternen Jünglings allmälig zu männlicher Klarheit und Festigkeit heran. Die angeborne Blödigkeit des Charakters verlor sich mehr und mehr, und er, „dem ehemals ein Mann im Kragen furchtbar erschien, konnte jetzt den freien Blick auf Ordensstern und Diadem unerschüttert richten."*) Unter den Freunden in Königsberg nahm der schon genannte J. G. Hamann eine der ersten Stellen ein. „In ihm (sagt Herders Gattin**) fand er, was er suchte und bedurfte, ein mitempfindendes, liebevolles, glühendes Herz für alles Große und Gute, eine geistige Religiosität, die strengsten moralischen Grundsätze und einen an Gemüth und Geist hohen, geweihten Genius. So trug er seinen Hamann im Herzen, die innigste Sympathie verknüpfte sie beide für Zeit und Ewigkeit." Hamann war, wie Herder sagt, „eine gute Handvoll Jahre" älter als er; er wirkte bedeutend auf Herders Lebensgang ein, während es dann wieder Herder war, der ihn als den Magus des Nordens der litterarischen Welt bekannt machte. Wir werden, obwohl Hamann älter ist, erst später, in einer andern Verbindung, auf diesen originellen, aber freilich dunkeln Geist zurückkommen. Herders äußere Stellung zu den Freunden änderte sich bald durch seine Versetzung an die Domschule in Riga, im Herbst 1764. Er war zwanzig Jahre alt, als er die Stelle eines Collaborators antrat; und hatte er bisher sein schlichtes Haar getragen, so sollte nun nach der strengen Observanz der damaligen Schulsitte eine Perrücke dem Jüngling ein älteres und geistliches Ansehn verschaffen. Aber mehr als die Perrücke vermochte dieß des Mannes Charakter, der nicht nur das nöthige Ansehn sich zu geben, der vielmehr auch das Vertrauen und die Liebe der

*) So schrieb über ihn sein Lehrer Trescho (1764), der ihn in Königsberg besucht hatte. Siehe die Biographie Herders von seiner Gattin. S. 54.

**) Ebendaselbst S. 63.

Schüler in hohem Grade zu gewinnen wußte. „Seine Lehrmethode (so bezeugt einer seiner ehemaligen Zöglinge) war so vortrefflich, sein Umgang mit den Schülern so human, daß sie keiner Lection mit größerer Lust beiwohnten, als derjenigen, die von ihm gegeben ward.“*) — In Riga fand Herder eine schöne Zahl von alten und neuen Freunden vor, und sein freier, strebender Geist wußte sich in die noch gebliebenen Reste der alten hansestädtischen Sitte und Verfassung trefflich zu schicken. Seine Lebensansicht erweiterte sich, und die Ideen von bürgerlicher Freiheit und bürgerlichem Wohl, mit denen er sich schon lange im Stillen getragen, erhielten jetzt Gestalt und Umriß, wurden zur That und Wahrheit in ihm. Auch seine äußere Lage verbesserte sich von Tag zu Tag. Der Buchhändler Hartknoch, Herders Studienfreund von Königsberg her, ward der Verleger seiner schon jetzt Aufsehn erregenden Schriften, unter denen die Fragmente zur deutschen Litteratur und die kritischen Wälder durch ihr kühnes Auftreten ihm einerseits neue Freunde aus der gelehrten Welt zuführten, andrerseits ihm auch Neider und Gegner erweckten. Um den Verdrießlichkeiten, die bei dem Ausbruche litterarischer Fehden fast unvermeidlich sind, zu entgehn, entschloß sich Herder zu einer Reise in's Ausland, wozu seine Freunde ihn unterstützten. Er nahm seine Entlassung und ging zunächst über Nantes nach Paris, damals dem Sitz jener encyklopädischen Philosophie, von der wir die deistische Richtung haben ausgehn und allmälig über Deutschland sich verbreiten sehn. Er machte Bekanntschaft mit mehrern Stimmführern derselben und sprach, wenn er gleich ihre Systeme nicht billigte, von einigen derselben mit Achtung;**) wie er denn überhaupt den Menschen suchte und diesen von seinen Meinungen und Ansichten zu trennen wußte. So wußte er denn auch bei seinem durch und durch deutschen Charakter das Gute andrer Nationen zu würdigen, ohne es zu überschätzen oder zu knechtisch geistloser Nachahmung es zu empfehlen; und von diesem Standpunkte aus beurtheilte er auch unter anderm die französische Poesie. Nachdem er auch Holland und die Niederlande gesehen, kehrte Herder über Hamburg nach Deutschland zurück, und machte auf dieser Reise die Bekanntschaft mit Lessing, Claudius, Bode, Reimarus und dem Pastor Götze. Unter diesen sehr verschiednen Geistern trat Claudius, der Wandsbecker Bote, am nächsten in die Rechte jener engern Freundschaft

---

*) Biographie Herders von seiner Gattin S. 87.

**) Seine günstigen Urtheile über Rousseau hat er später modificirt. Vgl. Werner a. a. O. S. 24.

ein, wie ein Hamann sie schon besaß und wie sie unter dem Wechsel der äußern Gestalten immer tiefer nach innen Wurzel faßte. — Einem Antrage zufolge, der ihm in Paris geworden war, den Prinzen von Holstein-Oldenburg auf Reisen zu begleiten, begab er sich an den Hof zu Eutin, wo er gut empfangen wurde, auch einigemal in der Schloßkirche predigte. Die Reise mit dem Prinzen führte ihn über Darmstadt; hier machte er die erste Bekanntschaft mit seiner nachmaligen Gattin, einer gebornen v. Flachsland. „Er predigte (so erzählt uns diese Gattin selbst) in der Schloßkirche. Ich hörte die Stimme eines Engels, und Seelenworte, wie ich sie nie gehört. Zu diesem großen einzigen, nie empfundnen Eindruck habe ich keine Worte. Ein Himmlischer in Menschengestalt stand er vor mir. Den Nachmittag sah ich ihn, stammelte ihm meinen Dank — von dieser Zeit an waren unsre Seelen nur Eins, und sind Eins; unser Zusammenfinden war Gottes Werk.“ In Straßburg, wo Herder sich längere Zeit aufhielt, um zugleich an seinem kranken Auge (er litt an einer Thränenfistel) sich operiren zu lassen, machte er Goethe's und Jung-Stillings Bekanntschaft. Welchen Eindruck er auf beide gemacht, erzählen uns auch beide in ihrer Weise. Goethe war Zeuge von der Standhaftigkeit und Geduld, die Herder während der schmerzhaften und leider nutzlosen Operation bewies. Um so widriger fiel ihm in der Zwischenzeit eine verdrießliche Seite in Herders Wesen auf, die schon jetzt einige Verstimmung zwischen den beiden Männern herbeiführte;*) Jung-Stilling dagegen genoß Herders ganze Zuneigung. Und dieser war es auch wieder, der bald an ihm noch größern Geschmack fand, als an Goethe. „Niemals,“ sagt Stilling von sich selbst, „habe er einen Menschen mehr bewundert, als diesen Mann.“ Von ihm bekennt er einen Stoß erhalten zu haben zu einer ewigen Bewegung. „Herder hat nur einen Gedanken, und dieser ist eine ganze Welt.“**)

*) Siehe Aus meinem Leben. Göthe's Werke. Stuttg. 1829. 25. Bdch. S. 296 ff.

**) Stillings Wanderschaft. S. 137 ff.



Zweite Vorlesung.

Goethe über Herder. — Herder in seinem amtlichen Wirken in Bückeburg. Die Gräfin Maria. Seine schriftstellerische Thätigkeit. Ruf nach Weimar. Herders litterarischer Höhepunkt. Reise nach Italien. Lebensende. Charakteristik Herders. Seine Vielseitigkeit und Lebendigkeit. — Humanität. Verhältniß derselben zum Christenthum und zum Protestantismus.

Wenn wir die letzte Vorles. mit dem Bekenntniß Jung-Stillings geschlossen haben, daß er von Herder „einen Stoß erhalten zu einer ewigen Bewegung", so erblicken wir darin nicht nur das Bekenntniß eines Einzelnen, sondern das Bekenntniß Vieler, ja ganzer Geschlechter. Wie Mancher, dem das Leben in seiner höhern Bedeutung aufgegangen, mag noch sein, der ebenfalls, gleich Stilling, von Herdern den ersten Stoß erhielt zu einer ewigen Bewegung! Und hat nicht die Zeit selbst von ihm diesen Stoß, diesen Impuls, diese vielseitige, in's Unendliche sich erstreckende Anregung und Bewegung erhalten? — Und doch hatte Herder, als Stilling diese Wirkung von ihm rühmte, fast noch nichts im öffentlichen Leben geleistet! Er stand noch in seinen Bildungs- und Jünglingsjahren, voll treibender Ideen und Entwürfe. „Was in einem solchen Geiste" (sagt Goethe bei Anlaß der ersten Bekanntschaft mit ihm) „für eine Bewegung, was in einer solchen Natur für eine Gährung müsse gewesen sein, läßt sich weder fassen noch darstellen. Groß aber war gewiß das eingehüllte Streben, wie man leicht eingestehen wird, wenn man bedenkt, wie viele Jahre nachher und was er alles gewirkt und geleistet hat." Dieses Zeugniß ist um so unverdächtiger, als der abstoßende Pol Herders auf Goethe's Person weit stärker gewirkt zu haben scheint, als der anziehende. Halten wir uns weiter an die Schilderung Goethe's, so hatte Herder „in seinen Jugendjahren etwas Weiches in seinem Betragen, das sehr schicklich und anständig war,

ohne daß es eigentlich adrett gewesen wäre. Ein rundes Gesicht, eine bedeutende Stirn, eine etwas stumpfe Nase, einen aufgeworfnen, aber höchst individuell angenehmen, liebenswürdigen Mund. Unter schwarzen Augenbrauen ein Paar kohlschwarze Augen, die ihre Wirkung nicht verfehlten, obgleich das eine roth und entzündet zu sein pflegte." So weit Goethe.

Wir treten jetzt der Mannesgestalt Herders näher und folgen ihm in seiner amtlichen, öffentlichen Wirksamkeit in Kirche und Schule. Es hat für große Geister, die für so vieles Anlage in sich fühlen, oft etwas Peinliches, sich plötzlich von der freien Laufbahn des sich unaufhaltsam entwickelnden Genies in die engen Grenzen einer beschränkten bürgerlichen Wirksamkeit eingeengt zu sehn, und doch ist eben die Treue im Beruf, das Wirken im Großen in scheinbar kleinen Verhältnissen der Prüfstein echter Geistesgröße.

Herder hatte einen ehrenvollen Ruf als Consistorialrath und Superintendent nach Bückeburg, der kleinen Residenz des Grafen von Schaumburg-Lippe, erhalten, einen Ruf, den er um so lieber annahm, als das bisherige Verhältniß zu dem Prinzen von Holstein und seinen Umgebungen ihm lästig zu werden anfing. Im Mai 1771 trat er die neue Stelle an. Der Graf, ein wissenschaftlich gebildeter, modern aufgeklärter Mann, nicht ohne edle Anlagen, hoffte an Herdern einen eben so geistreichen Freund und guten Gesellschafter zu erhalten, wie er einen solchen in Thomas Abbt, dem Verfasser der Schrift „vom Verdienst", gefunden hatte. Die geringschätzige Ansicht vom Predigtamt, wie sie durch die Zeit vorbereitet war, gab sich auch von Seiten des Grafen in der Zumuthung zu erkennen, daß Herder eigentlich für ihn leben und die Gemeindegeschäfte als Nebensache betrachten solle. Dieß wollte Herder nicht, der von dem Predigtamte eine andre Vorstellung hatte, als die einer Sinecure. Er, der nachher so gewaltig in den Provinzialblättern dagegen eiferte, daß man „die Informator- und Vorschneiderstelle Sr. Excellenz unten an der Tafel" als den sichersten Weg betrachte zu geistlichen Aemtern, — er wollte sich nicht zu einem solchen geistreichen Tafelgesellschafter und litterarischen Vorschneider herabwürdigen. Dieß führte manche Spannung zwischen ihm und dem Grafen herbei. Um so inniger schloß sich die Gräfin an ihren „Lehrer" an, wie sie ihn mit aller Ehrfurcht zu nennen pflegte. Diese treffliche Frau, die Herdern „wie ein Engel vom Himmel erschien,"*) Maria, eine geb. Gräfin zur

*) Biogr. S. 187. Vgl. die Grabrede, Werke zur Phil. u. Theol. Thl. II. S. 401.

Lippe und Sternberg, hatte ihre Mutter schon am Tage ihrer Geburt verloren und mit ihrem Zwillingsbruder, den sie ihren Jonathan nannte, ihre erste Erziehung im Hause des verwittweten Vaters erhalten. Später kam sie unter die Pflege einer ältern Schwester in Schlesien, und unter herrnhutischen Einfluß. Daher mochte es auch kommen, daß sie mit ihrer innigen, tiefen Religiosität eine gewisse Aengstlichkeit und Peinlichkeit des Gefühls verband, wovon aber gerade Herders klares und offenes Wesen sie allmälig befreite, nicht durch unzeitiges Aufklären, sondern durch wohlwollendes Eingehn in ihre Gefühle, durch freundliches Entgegenkommen, durch fortschreitende Belehrung, durch würdevolles Geltendmachen seiner wissenschaftlichen Ueberlegenheit und seiner persönlich überzeugenden Geistesmacht. Der Briefwechsel dieser Gräfin mit Herder ist psychologisch äußerst belehrend. Wie die Sonne die Nebel zerstreut, die eine schöne, anmuthige Landschaft bedecken, so sehen wir vor den immer mehr eindringenden Strahlen Herder'scher Klarheit die Zweifel schwinden, die das zarte Gemüth erst umdüstert hatten, und immer freundlicher, immer zutraulicher, immer klarer und sicherer tritt uns das unverschleierte Bild ihres Wesens, das Bild zarter Weiblichkeit entgegen. Sie schließt sich ihrem Lehrer auf wie die Blume dem Sonnenlichte, und gewinnt dadurch in unsern Augen nur um so mehr an innerm Werthe. Ja, ich möchte sagen, daß die reformatorische Bestimmung Herders, die Bestimmung, aufklärend zu wirken, ohne zu zerstören, Licht in die Seelen zu gießen, ohne sie zu beunruhigen und zu verwirren, vielmehr im tiefsten Grunde sie zu befestigen, im Verhältniß zur Gräfin Maria auf eine Weise sich kundgegeben habe, wie sie eigentlich überall sich hätte kundgeben sollen, wo sein Geist hindrang. Aber dazu waren freilich die Verhältnisse nicht immer gleich günstig. Manches Vorurtheil stellte sich seiner Wirksamkeit von außen entgegen und manche Verstimmung von innen hinderte ihn wieder sich frei zu geben und frei zu wirken, was ihm selbst manchen Kummer verursachte. „Ein Pastor ohne Gemeinde! ein Patron der Schulen ohne Schule! Consistorialrath ohne Consistorium!“ das war für Herdern während seiner ersten Amtsjahre in Bückeburg ein unerträglicher Gedanke.*) „Alle meine Lieblingsideen vom Predigtamt,“ schreibt er an seine künftige Lebensgefährtin, „sind zum Theil an diesem Orte vernichtet, werden mir wenigstens immer, wenn ich ihn und meinen Zuschnitt hier ansehe, vernichtet.“ — Herder hatte, seiner Stellung nach, auch vor der Gemeinde zu predigen,

*) Biogr. S. 225.

aber in der ersten Zeit seines Auftretens war sein Kanzelvortrag dem größten Theil seiner Zuhörer zu philosophisch und nicht ganz faßlich. Erst nach und nach stimmte er seine Ausdrücke sehr herab und erwarb sich dadurch allgemeinen Beifall. So kam es, daß selbst die Landleute des zu Bückeburg eingepfarrten Filials ihn mit gespannter Aufmerksamkeit hörten. Und wirklich strebte Herder nach nichts mehr als nach einer allseitig verständlichen, jedem Schulzwang entfernten Predigtweise. „Meine Predigten," so schreibt er hinwiederum an seine Braut,*) „haben so wenig Geistliches als meine Person, sie sind menschliche Empfindungen eines vollen Herzens, ohne allen Predigtwust und Zwang, wovon ich hier ganz verschont bin." Besonders brachten seine in Bückeburg gehaltenen Predigten über das Leben Jesu bei der Gemeinde großen Eindruck hervor. Sie sind einem Felde voll ausgestreuter Samenkörner zu vergleichen, die alle ihre weitere Befruchtung vom Himmel gewärtigen. Ueberdieß ließ ihm das Amt hinlängliche Muße zur Schriftstellerei. Die frischesten, anregendsten, feurigsten Ergüsse der Phantasie und des Herzens gingen hier aus seiner Feder hervor. So die älteste Urkunde des Menschengeschlechts, die er aus einer Empfindung, aus einem Guß und Athem in den Morgenstunden der längsten Sommertage niederschrieb. „Es waren einzige, glückliche, unvergeßliche Tage!" sagt seine Gattin, die diese geistigen Genüsse mit ihm theilte.**) So die Provinzialblätter; so die Philosophie der Geschichte der Menschheit, die Vorarbeit zu den spätern Ideen über dieselbe.

Ein Versuch, Herdern als vierten Professor der Theologie und Universitätsprediger nach Göttingen zu ziehn, wobei besonders der berühmte Philologe Heyne sich thätig zeigte, mißlang nach vielseitig gepflogenen Unterhandlungen, indem Herder, um eben diese ihm verdrießlich werdenden Unterhandlungen abzubrechen, eine vorläufige Anfrage Goethe's: ob er die Stelle eines Generalsuperintendenten in Weimar annehmen würde, sogleich bejahte. Auch dieser Anstellung drängten sich zwar erst Hindernisse in den Weg. Man verdächtigte Herders Rechtgläubigkeit, setzte seine Gelehrsamkeit herab und streute sogar aus, er könne nicht predigen. Es kam so weit, daß ein ehrsamer Stadtrath von Weimar erst von ihm eine Probepredigt verlangte, zu der sich aber Herder

---

*) Biogr. S 218.
**) Ebend. S. 239.

aus leicht begreiflichen Gründen nicht verstand.*) Nach vielen Unterhandlungen trat er sein neues Amt an, nachdem er noch zuvor in Bückeburg der abgeschiednen Gräfin die Grabrede gehalten und damit auf eine höchst bedeutsame Weise seine bisherige Wirksamkeit beendet und gleichsam besiegelt hatte.

Durch die Versetzung Herders nach Weimar wurde er in die engste Verbindung mit den Geistern gebracht, von denen damals überhaupt das neue geistige Leben in Deutschland ausging, wie Wieland, Schiller, Goethe, Jean Paul, Knebel u. A. Hatte er schon früher außer der theologischen Stellung auch noch eine weitere zur Litteratur eingenommen, so war die Gefahr, aus dem theologischen Wirken in das allgemein litterarische hineingezogen zu werden, jetzt nur um so größer. Indessen reichte auch hier der viel umfassende Geist für vieles aus, und der Dichter des Cid, der Verfasser ästhetischer und philosophischer Abhandlungen verschiednen Inhalts, der eifrige und sinnige Sammler der Volkslieder aller Nationen, fand neben seinen Amtsgeschäften, die er nicht vernachlässigte, neben seiner vielseitigen Wirksamkeit in Kirche und Schule noch Zeit und Kraft genug, die theologische Wissenschaft mit neuen belebenden Ideen zu befruchten.**)

*) So nach der Biographie. Etwas anders stellt sich die Sache nach den Mittheilungen über Herders Berufung nach Weimar von Peucer (Herder-Album S. 49 ff.). Da wäre zwar die Probepredigt nach alter Uebung vom Consistorium verlangt, aber Herdern durch ein herzogliches Rescript erlassen worden.

**) Wie ernst, ja wie schwer es Herder mit seiner geistlichen Stelle nahm, geht aus seiner Antrittsrede hervor (s. Herder-Album S. 67 ff.). „Mich dünkt," so sprach er, „der Geist Luthers umschwebt mich und ruft mir zu: Siehe auf das, was ich erarbeitet habe, wie sauer es mir und denen, deren Gebeine hier [in der Schloßkirche] ruhen, ward, das Licht des Evangeliums, das unter der Asche lag, auf seinen Leuchter emporzuschwingen! Du trittst hier auf einen Lehrstuhl, wo dich alles daran erinnert, welche Lehre du darzustellen, welches Wort und in welchem Umfange du es zu treiben hast und in welcher Zeit du es treibst! Sollst Seelsorger sein, in Zeiten, wo man oft sehr zweifelt, ob Religion, ob man an sie denken, für sie sorgen müsse, wo wenigstens der ganze Strom von Denkart gerade entgegenläuft und mit wilden Wellen entgegenrauschen will; man müsse nicht also an sie denken, man könne durch nichts weniger, als durch Religion für sich sorgen, oder jeder habe die Pflicht allein für sich, und das Amt sei unnütz, sei eine Anlage alter Gewohnheit, die nun etwa noch Vorurtheils wegen fortdaure und wenigstens so schwer und veraltet sei, daß es in unsrer Zeit am wenigsten erfüllt werden könne. Und siehe, ein solches Amt trittst du an! Deine Seele soll statt ihrer Seelen sein! Was durch dich geboren wird, soll dein sein und dir ewige Hütten bereiten; was durch dich verabsäumt wird, verfällt und verwildert, soll ewig deine Seele drücken. Mich dünkt, diese Worte Luthers — oder warum nenne ich nicht lieber den Herrn aller Herren, den König aller Könige, den Heiligen und Beschützer aller Menschenseelen, Jesum Christum, auf den Jener zeigte, dessen göttliche Lehre er predigte, warum nenne ich nicht ihn, wie er hier, wo mehr

Sein Werk über den Geist der hebräischen Poesie, seine so vieles aufhellenden und so manchen Jüngling zurechtleitenden Briefe über das Studium der Theologie griffen tief und durchdringend in die Ansichten der Zeit ein, und streuten Samenkörner für die ferne Zukunft aus. Sie kamen auch der Schweiz zu gut. Wie einst Lavater als Jüngling zu Spalding eine Wallfahrt unternommen, so reiste jetzt im Jahr 1780 J. G. Müller, der Bruder des Geschichtschreibers, zu Fuß von Göttingen nach Weimar, bloß und allein um Herder zu sehn und ihn über seine Studien um Rath zu fragen. Herder empfing ihn überaus freundlich, und bald kam die Rede auf die Einrichtung der theologischen Studien. Ein heiteres Lächeln verklärte Herders Gesicht; er stand auf, holte aus einem Schrank ein Buch, und übergab es dem Jüngling. Es war der erste Theil der eben vor einer Stunde vom Verleger erhaltnen Briefe über das Studium der Theologie, und wie mußte es Herdern freuen, gleich in der nächsten Stunde einen Jüngling zu finden, für den das Buch recht eigens geschrieben war und der es denn auch (wie er uns selbst versichert) mit Lernbegierde und mit dem herzlichsten Dank aus seiner Hand empfing. Von dieser Stunde an war die Freundschaft zwischen dem ältern und jüngern Manne, zwischen dem Weimarer und dem tüchtigen Schaffhauser Theologen auf immer gegründet.*)

In die weitere schriftstellerische Thätigkeit Herders, in den Zusammenhang derselben mit den Weimarischen Notabilitäten überhaupt, wollen wir jetzt nicht weiter eingehn. Wir werden später darauf zurückkommen. Eine Reise nach Italien, nach welchem Lande sich Herder in früher Jugend gesehnt hatte, brachte seinem Körper Erholung und seinem Geiste Gewinn. Sein Blick für Kunst und Alterthum ward noch mehr geschärft und geübt; Natur und Sitte des Landes fanden an ihm einen seelenvollen Beobachter. Ein neuer Ruf nach Göttingen traf ihn in Rom; Herder war sehr geneigt ihn anzunehmen, die Stimme seines Genius schien ihm zuzurathen, und doch gelang es der regierenden Herzogin Amalie, ihn auf Zeitlebens in Weimar festzuhalten. Leider ward diese

als zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind und zu ihm beten, wie er hier unter uns steht, auf sein Wort und seine Gemeinde zeigt und spricht: „„Ich habe sie mit meinem Blut erkauft und erworben!"" Habe Acht auf sie und die, über die du gesetzt bist zum Hirten und Beschützer, daß du deren keinen verlierst, die ich dir gebe, die als Sterne in meiner Hand sind, in mein Herz auf meine Brust gezeichnet; denn meine Augen flammen, mein Blut brennt bis in die unterste Hölle."

*) Vgl. die interessante Mittheilung: Ein Besuch bei Herder in Weimar von Joh. Georg Müller, in Gelzers prot. Monatsblättern. 1859. S. 165 ff.

letzte Zeit seines Weimarer Lebens*) durch manche widerwärtige Erfahrung, auch durch Kränklichkeit, gestört, und es macht einen wahrhaft tragischen Eindruck auf uns, wenn wir hören, daß der Kummer darüber und über früher gescheiterte Plane ihm den Schmerzensruf ausgepreßt habe: „O mein verfehltes Leben!“ Die äußern Auszeichnungen, die ihm zu Theil wurden, die Erhebung zum Vicepräsidenten und später (1801) zum Präsidenten des Consistoriums, waren ihm nur ein geringer Ersatz für das, was er vergebens von sich forderte, und verwickelten ihn überdieß in manche neue Verdrießlichkeiten, wogegen er im häuslichen Kreise die schönste und würdigste Erholung fand. Sein Augenübel nahm seit dem Jahr 1801 immer mehr zu. Eine Kur in Aachen und eine ähnliche in Eger entsprach seinen Erwartungen nicht. Drei Wochen, in Dresden zugebracht, waren der letzte Sonnenstrahl seines Lebens. Im Sept. 1803 kehrte er nach Weimar zurück, hielt den letzten Tag des Monats mit ungewöhnlich erhöhter Gemüthsstimmung ein Examen über die Engel, um bald selbst in das unsichtbare Jenseits entrückt zu werden. „Es war,“ sagt Joh. v. Müller in dem Briefe, den er über Herders Tod an seinen Bruder schrieb,**) „wie aus einer andern Welt, über Wesen, in deren Verwandtschaft er sich fühlte.“ In seinen letzten Jahren sehnte er sich nach nichts mehr und nach nichts inniger als nach irgend einem recht hohen großen Gedanken, wovon er leben könnte. — Klopstocks Oden, Youngs Nachtgedanken und Müllers Reliquien waren nächst der Bibel, besonders den Propheten, seine letzte Seelenspeise. Er starb den 18. Dec. 1803, nachdem er, den innerer Seelenadel von je über alles Gemeine emporhielt, kurz zuvor noch durch den Kurfürsten von Baiern auch äußerlich in den Adelstand war erhoben worden. So weit sein äußeres Leben.

Wenden wir uns nun zu seiner innern Charakteristik, so möchte ich ein Wort Jean Pauls, das er in Beziehung auf Herder gesprochen, voranschicken, wenn er sagt: „Der edle Geist (dieses Mannes) wurde

*) An Reibungen mit den großen Geistern, die den Weimarischen Hof zierten, fehlte es nicht. Es ist in der That demüthigend zu sehen, welcher kleinliche, oft hämische Geist der Klatscherei sich da einnisten konnte, der Herdern das Leben ebenso verbittern mußte, als er hinwiederum auch dazu beitragen mochte, durch böse Laune es Andern zu erschweren; man vgl. z. B. die boshafte Schilderung von Herders ehelichem Leben in Schillers und Körners Briefen, Bd. I. S. 166. Ueberhaupt nimmt der Respect vor den Genien gewaltig ab, wenn man bemerkt, wie bei aller Bildung die innere Rohheit des natürlichen Menschen, die einzig durch das Christenthum gebrochen wird, unüberwunden fortwucherte.

**) Joh. von Müllers Werke. Thl. VII. S. 111.

von entgegengesetzten Zeiten und Parteien verkannt, doch nicht ganz ohne Schuld; denn er hatte den Fehler, daß er kein Stern erster oder sonstiger Größe war, sondern ein Fascikel von Sternen, aus welchen sich dann jeder ein beliebiges Sternbild buchstabirt. Menschen mit vielartigen Kräften werden stets, die mit einartigen selten verkannt." Dieß letztere war in der That bei Herdern der Fall. Die Leute, welche die Größe eines Menschen nur nach specifischen Leistungen in einem gegebnen Fache abschätzen, die nur fragen: wer war der größte Dichter? wer der größte Philosoph? der größte Theologe? die werden in das Lob Herders selten einstimmen. Sie werden Schiller und Goethe ihm als Dichter vorziehn, werden Kant, Fichte und Schelling unendlich höher als Philosophen stellen; und was die Theologie betrifft, so werden sie vollends fragen, ob denn Herder auf dem Gebiet der Exegese, der Kirchengeschichte, der Dogmatik etwas Außerordentliches geleistet, das dem gleich komme, was ein Mosheim, Michaelis, Semler, Ernesti, Döderlein vor ihm, was ein Griesbach, Eichhorn, Spittler, Planck neben und nach ihm als die Berühmtesten in ihrem Fache geleistet haben? Wir antworten: die Fachgröße, so nothwendig sie im Ganzen der Wissenschaft, und so förderlich sie der Gelehrsamkeit zunächst ist, ist doch nicht die einzige Größe die Bewunderung verdient. Sie ist freilich am leichtesten meßbar, und darum entgeht ihr auch (wie Jean Paul andeutet) in der Regel die verdiente Bewunderung nicht; aber wo es gilt, in's Leben einzugreifen, neue geistige und sittliche Zustände herbeizuführen, neue Gesichtspunkte — nicht innerhalb der abgesteckten Grenzen einer Kunst oder Wissenschaft — sondern in der ganzen Sphäre des Lebens zu eröffnen, da sind es weniger die Fachmänner, welche Bahn brechen, als vielmehr jene universalen Geister, zu denen Herder auf der einen, Goethe auf der andern Seite gehörte. Goethe war gewiß noch universeller als Herder, aber Eins ging ihm doch ab, was gerade für uns das Wichtigste ist, das tiefer Religiöse, wenigstens die bestimmtere Beziehung auf das Christliche. Hierin aber ist gerade Herders Stärke.*) Ist daher auch Goethe's Einfluß auf die Ausbildung des

---

*) Eine geistreiche Vergleichung zwischen Goethe und Herder findet sich in W. v. Humboldts Briefen an eine Freundin, Bd. I. S. 232. Unter anderm heißt es (ganz mit unserer Ansicht übereinstimmend): „Herder stand an Umfang des Geistes und des Dichtungsvermögens gewiß Goethe und Schiller nach, allein es war in ihm eine Verschmelzung des Geistes mit der Phantasie, durch die er hervorbrachte, was beiden nie gelungen sein würde." Ist diese Verschmelzung des Geistes und der Phantasie nicht das, was den religiösen Genius bedingt?

Weltbewußtseins, die wir gar nicht gering anschlagen wollen, noch größer, als der Herders, so ist dagegen durch ihn das uns unendlich höher stehende Gottesbewußtsein in seine innersten Tiefen zurückgeführt und mit dem Weltbewußtsein keineswegs vermengt, aber auf vielfache Weise vermittelt worden. Mag also immerhin Herder als Dichter hinter Schiller und Goethe zurücktreten, so haben wir in ihm eben nicht nur den Dichter, sondern zugleich den Theologen, den öffentlichen Redner, den Volksredner und den Prediger zu betrachten, und gerade diese Verbindung des religiös-theologischen Genius mit dem dichterischen, des Schriftstellers mit dem Diener der Kirche macht Herdern zu dem, was er ist und was uns kein andrer ersetzen kann. Darum fassen wir Herders Erscheinung als einzig in ihrer Art, in der sich ein Altes abschließt und ein Neues eröffnet; denn wenn auch Theologen jener Zeit sich nennen lassen, die an Gelehrsamkeit, an Umfang und Gründlichkeit des Wissens Herdern noch überragten, deren Forschungen im Einzelnen zu bleibendern Resultaten geführt haben, als die oft etwas kühnen Geistesblicke und Geistesgriffe Herders, so hat doch keiner von ihnen so tief in's Leben eingegriffen. Jene haben mehr der Schule genützt, er dem Volke, besonders dem gebildeten Theile desselben, der Nation. Und selbst auch wieder auf die Schule, auf die theologische Wissenschaft hat Herder belebend und umgestaltend eingewirkt. Oder (ich frage die, welche hierüber ein Urtheil haben) welchen Gewinn brachte jene leblose, aller Poesie und eben darum aller tiefern Wahrheit ermangelnde Gelehrsamkeit eines Michaelis dem Bibelstudium, verglichen mit der Anregung, die Herder der alttestamentlichen Forschung und Erklärung gab! — In der Philosophie haben allerdings Kant, Fichte, Schelling den Reigen angeführt, so daß noch heute ihre Namen gleichsam wie feste Grenzsteine die Stadien der neuern Geschichte der Philosophie bezeichnen, wozu Hegel den Schlußstein bilden mag. Aber auch hier wieder trug die Schule den nächsten Gewinn davon. Eben von diesen Gefeierten schreibt sich auch wieder mehr oder weniger jene gesuchte, vornehm geheimthuende und geschraubte Schulsprache her, der Herder so gewaltig entgegentrat, indem er die Selbständigkeit des Geistes höher anschlug als die Herrschaft gemachter und nachgeschwatzter Formeln. Und wahrlich es wäre Zeit, daß auch jetzt wieder ein Herder käme, den Tempel zu reinigen von dem Wuste der neuen Scholastik! In der Geschichte der Alterthumskunde mögen Einzelne weit Gründlicheres zu Tage gefördert haben, als Herder. Aber wer hat, wie er, durch seine Ideen wirklich so Ideen geweckt und Funken des Geistes ausgestreut, wo früher meist nur todter

Stoff mit todtem Stoff verkittet, nur Zahlen und Namen gereiht, nur Register und Commentare zu Registern verfertigt wurden!

Man darf die Vielseitigkeit Herders ja nicht verwechseln mit einer seichten Vielwisserei und haltlosen Vielthuerei, die von allem etwas, im Ganzen aber nichts weiß und in eitlem Hin- und Herfahren in allen möglichen Gebieten der Gelehrsamkeit sich zersplittert. Niemanden war die Halbheit mehr zuwider, als ihm. Was Herder trieb, das trieb er ganz und gründlich, das griff er an der Wurzel an und begnügte sich nie mit einer vom Zaun gebrochnen Blüthe zum bloßen Schmucke der Eitelkeit. Ueberall berühren die Spitzen seines Geistes den Himmel, während das Gewicht desselben nach der Tiefe zieht; überall schlägt das Genie durch, und nirgends, gar nirgends, wo er anklopft, tönt es hohl; nirgends wo er seine Schwingen entfaltet, sinkt er zur Mittelmäßigkeit herab. Man kann die gründliche Ausführung, die sorgfältige Vollendung, die reifere Prüfung und Durchführung der Gedanken bei ihm vermissen, man kann an Härten, an scheinbaren Widersprüchen, an schiefen, gewagten Behauptungen bei ihm Anstoß nehmen, besonders wenn er sie mit jener Zuversicht vorträgt, die von vorn herein allem Widerspruch das Recht abschneidet; aber nirgends wird neben dem Trotzkopfe der Flachkopf herausschauen, der nur nachspricht, was Andere gesprochen, und der nur schneiden will, wo er nicht gesäet hat. Es ist auch nicht das chaotische Vielerlei des Polyhistors, das als unverdaute Masse sich in ihm angehäuft hat, wie dieß bei seinem Freunde Hamann eher der Fall sein mochte; vielmehr sehn wir alles, was Herder in sich aufgenommen, auch sogleich bei ihm in Saft und Blut verwandelt, alles harmonisch zu einem Ganzen verbunden, und dann wieder gegliedert und geordnet, alles gleichsam in ihm zu Herder geworden, herderisch aufgefaßt, herderisch verarbeitet. Dieß hat sein großer Zeitgenosse und Gegner Kant ganz eingesehen, wenn er, in seiner Recension über die Ideen zur Geschichte der Menschheit, es freilich fast mehr tadelnd als lobend ausspricht: „Es ist, als ob sein Genie nicht etwa bloß die Ideen aus dem weiten Felde der Wissenschaften und Künste sammelte, um sie mit andern, der Mittheilung fähigen, zu vermehren, sondern als verwandelte er sie nach einem gewissen Gesetze der Assimilation auf eine ihm eigene Weise in seine specifische Denkungsart." Wir möchten diesen Ausspruch Kants zu Herders Gunsten verstehen und hinzusetzen: Eben das Schöne, das Einzige und Bewundernswürdige dabei ist das, daß bei diesem Proceß der lebendigsten persönlichen Aneignung nichts Wesentliches verloren geht, sondern daß vielmehr die

Idee, die durch sein Bewußtsein hindurchgegangen ist, nun auch für Andere an Klarheit, an Wahrheit, an innerer Schönheit und somit an Allgemeingültigkeit für Alle gewinnt, weil er das Gewonnene von Schlacken gereinigt wiedergiebt. Herder dachte und fühlte in seiner Zeit, mit seiner Zeit, für seine Zeit. Was Vielen auf der Zunge schwebte und sie nur nicht aussprechen konnten, weil ihnen das geeignete Wort fehlte, das sprach er aus. In ihm spiegelte sich das Zeitalter. In ihm fand und erkannte sich die Menschheit in ihrer Menschheit. Und eben dadurch ward er der Prophet und der Vertreter der Humanität. Darum verstehen wir auch Herdern nur als Dichter, als Philosophen, als Theologen und Prediger, wenn wir ihn zugleich als Menschen gefaßt haben. Wie er alles lebendig gegeben hat, so muß es auch lebendig gefaßt, ich möchte sagen persönlich vernommen und verstanden werden. Wer von ihm gleichsam nur Waare einhandeln, einen meßbaren Nutzen aus ihm ziehn, Resultate bei ihm holen will, die er in der Tasche nach Hause tragen kann, der wird sich bei ihm nicht selten getäuscht fühlen, er wird erst schwer zu tragen meinen an der gefundnen Weisheit, und dann am Ende doch wenig in Händen behalten. Aber wer bei ihm eine erfrischende Quelle sucht, einen stärkenden Duft und belebenden Hauch, der wird sich nicht vergebens zu ihm wenden. Nicht immer ist es das helle Sonnenlicht des Mittags, das ihm aus Herders Schriften entgegenstrahlt; nicht selten ist es ein gedämpftes Licht, ein Licht der Dämmerung. Aber nie wird es uns unheimlich in dieser Dämmerung, wir halten nur um so fester an dem Führer, der kühn, die Fackel in der Hand, voranschreitet. Wenn wir auch oft wünschen, daß er für uns deutlicher sein möchte, so mag doch der Verdacht nie aufkommen, als sei er sich selbst unklar. Auch da, wo wir Plan und Ordnung vermissen, wo er mehr springt, als schreitet, wird es uns nicht bange, und wo wir's am wenigsten vermuthen, sind wir auf den Punkt hingestellt, von wo aus eine große Aussicht sich unserm Blicke öffnet.

Lassen Sie uns nun, so schwer auch die einzelnen Seiten bei ihm aus einander zu halten sind, dennoch diese einzelnen Seiten seines Wesens auffassen, und zwar so, daß wir dabei immer unsres Hauptzweckes uns bewußt bleiben. Wir beginnen aber absichtlich nicht mit dem, was mit diesem Hauptzwecke zusammenhängt, dem theologischen Leben und Wirken des Mannes, sondern mit den dieses Leben unterstützenden Gaben, mit seiner Dichtergabe, seiner Stellung zur Philosophie und zur Litteratur seiner Zeit, mit dem überhaupt, was Herder in das eine

Wort, die Humanität, zusammenfaßte. Was Herdern den Dichter betrifft, so habe ich schon daran erinnert, daß Manche ihm Schiller, Goethe oder irgend einen andern der Zeitgenossen (denn nur mit diesen darf er gemessen werden) vorziehn dürften. Wir wollen über solchen Vorrang nicht streiten. Ich gebe gern zu, daß viele, ja vielleicht die meisten der Herder'schen Poesien aus der frühern Zeit etwas Hartes, Ungefügiges haben, das sich fast nur mit Widerstreben liest: die Herder'schen Gedichte empfehlen sich weder durch Gefälligkeit des Reims (die meisten sind reimlos), noch durch Schönheit des Rhythmus, noch durch jenen eignen Zauber, den Schillers und Goethe's Dichtungen wie von selber mit sich führen. Aber das kann uns hier weniger berühren. Es sind weniger die Dichterwerke Herders, unter denen übrigens doch sein Cid, seine Legenden und Cantaten sich auch als Kunstwerke auszeichnen, als vielmehr ist es sein reiner, edler, großartiger Dichtersinn, der uns von Bedeutung ist. Ihm war ja, wie seine Gattin sagt,*) Poesie kein inhaltsloses Wort- und Formgeklimper, sondern Sprache Gottes, und treffend bemerkt von ihm Jean Paul, „daß, wenn er auch kein Dichter war, er etwas noch Besseres gewesen, ein Gedicht, ein indisch-griechisches Epos, von irgend einem reinsten Gotte gemacht; denn in seiner schönen Seele floß, wie in einem Gedichte, alles zusammen, und das Gute, das Wahre, das Schöne war untheilbar in ihr. Herder (fährt Jean Paul fort) war gleichsam nach dem Leben griechisch gedichtet. Die Poesie war nicht etwa ein Horizontanhang an's Leben, wie man oft bei schlechtem Wetter am Gesichtskreise einen regenbogenfarbigen Wolkenklumpen erblickt, sondern sie flog wie ein freier leichter Regenbogen glänzend über das dicke Leben als Himmelspforte." — Diese von Jean Paul so tief und innig gewürdigte poetische Gesinnung Herders war gerade für seine theologische Ansicht von unendlichem Werthe. Daß er die Religion poetisch zu fassen, daß er namentlich in den Geist der biblisch-orientalischen, der alttestamentlichen Poesie einzudringen und aus diesem Geiste heraus die heiligen Bücher geistreich zu deuten verstand, förderte unendlich und hob über manche langweilige Streitigkeiten mit einemmal hinweg; denn in dieser sinnreichen poetischen Weltanschauung liegt meines Erachtens einem großen Theile nach die Versöhnung theologischer Extreme; oder woher entstehen diese Extreme größtentheils, als aus einer zu weit getriebnen, von aller Poesie des Lebens verlassenen Verständigkeit, aus prosaisch-nüchterner Con-

*) Biogr. S. 218.

sequenzmacherei? aus Mangel an Verständniß für das Symbolische? Herder schnitt allen rabbinisch-scholastischen Spitzfindigkeiten mit einemmal den Faden ab, wenn er das Heiligthum den profanen Händen entriß und es in die Regionen flüchtete, in die allein ein geweiheter, ein für das Schöne, für das Besondere und Eigenthümliche empfänglicher Sinn, wie die Poesie ihn nährt, einzugehen versteht. Er schaute dem religiösen Leben, wie es in der Geschichte der Völker und vor allem in dem Volke Gottes sich kundgiebt, auf den Grund, während Andere mit gelehrter Miene im Schlamme wühlten, der auf der Oberfläche sich gelagert. Zur Poesie im Herder'schen Sinne gehört aber mehr als Versemachen. Wie er die Lieder der verschiedensten Völker in einen Kranz sammelte, und mit derselben Empfänglichkeit und Beweglichkeit des Geistes den Duft der griechischen Dichtungen einathmete, mit der er dem Lied eines Hiob und eines Ossian lauschte, so war auch die Geschichte der Boden, auf dem seine ganze großartige Lebensansicht, seine Philosophie wurzelte. Herder war philosophischer Dichter, und dichtender Philosoph; beides aber nicht in jener weiten bodenlosen Allgemeinheit, in der so gern vermeintliche Genies sich ergehn, ohne Unterlage, ohne nährende Wurzel. Poesie und Philosophie waren die Blüthen seines Geistes; der Stamm aber wurzelte in der Geschichte, und zwar nicht in der Geschichte eines Volkes oder Zeitalters allein, sondern in der Geschichte der Menschheit. Jener Gedanke, den Isaak Iselin zuerst aufgegriffen, „den Fortgang der Menschheit von der äußersten Einfalt zu einem immer höhern Grad von Licht und Wohlstand“ *) nachzuweisen, führte Herder weiter durch in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Schon in dem Titel dieses Buches spiegelt sich uns der Herder'sche Genius, der Philosophie und Geschichte nicht von einander losreißen, sondern sie in ihrer innigsten Verbindung und Zusammengehörigkeit betrachtet wissen will. Eine Philosophie, die, unbekümmert um die Geschichte, nur aus abgezogenen Sätzen ein System baut, war ihm eben so zuwider, als eine Geschichte, die nur Massen aufhäuft, ohne sie von philosophischen Ideen durchleuchten und durchlüften zu lassen. In dieser Verknüpfung des Historischen mit dem Philosophischen, das mit der vorhin gerühmten poetischen Weltanschauung zu höherer Einheit sich verbindet, liegt eben das Geheimniß des Herder'schen Genies. „Poesie, Philosophie und Geschichte,“ sagt er uns

*) Iselin, Gesch. der Menschheit. S. XXXV.

selbst,*) „sind, wie mich dünkt, die drei Lichter, die die Nationen, Secten und Geschlechter erleuchten; ein heiliges Dreieck! Poesie erhebt den Menschen durch eine angenehme sinnliche Gegenwart der Dinge über alle Trennungen und Einseitigkeiten; Philosophie giebt ihm feste, bleibende Grundsätze darüber; und wenn es ihm nöthig ist, wird ihm die Geschichte nähere Maximen nicht versagen." — Wie die poetische Weltanschauung Herders, so giebt uns nun auch wieder sein historisch-philosophischer Sinn den Schlüssel in die Hand zu Beurtheilung des Einflusses, den er auf die Gestaltung der religiösen Ideen gehabt hat; denn wenn eben das Falsche und Einseitige des sogenannten Rationalismus darin bestand, daß er, mit Nichtachtung geschichtlicher Grundlagen und Entwickelungen, eine Vernunftreligion an die Stelle der vorhandenen setzen wollte, das Falsche und Einseitige aber der damaligen Orthodoxie, daß sie nur das geschichtlich Gegebene als todte Satzung festhielt, so hatte schon darin Herder den Vorsprung gewonnen zu einer echten Vermittlung, daß er sich nichts Ausgebildetes und wirklich Vorhandenes denken konnte in dem Menschen, was nicht durch Unterricht, durch Geschichte, durch göttliche Mittheilung und Offenbarung an ihn gekommen wäre, aber auch nichts sich denken konnte als rein von außen an ihn und in ihn hineingekommen, wenn nicht in dem Menschen selbst ein Verwandtes läge, womit er das, was für ihn da ist, als solches erkennt, es aufnimmt, es in sich verarbeitet, es aus sich entwickelt und nach Kräften weiter fördert. So bekämpfte er z. B. in seiner Preisschrift über den Ursprung der Sprache jene scheinbar frömmere, aber doch mechanische Ansicht, wonach der Mensch die Sprache rein von außen durch göttliche Mittheilung soll empfangen haben, während er meinte, daß man diesen Ursprung nur dann auf würdige Weise als einen göttlichen denken könne, sofern er menschlich ist. Ueberhaupt bildeten Göttliches und Menschliches für Herder nicht jenen Gegensatz, den man sich gewöhnlich bei diesen Worten denkt, wonach die Gottheit alles Menschliche und der Mensch alles Göttliche verleugnet, oder höchstens nur äußerliche Annäherung von dem Einen zum Andern stattfindet; er wollte das Göttliche vermittelt sehen im Menschlichen, das Menschliche verklärt und veredelt durch das Göttliche. Alles war ihm göttlich und alles menschlich, je nachdem man's nimmt. Wir haben Herdern einen Priester des Reinmenschlichen, einen Priester der Humanität genannt.

---

*) Briefe zur Beförderung der Humanität. I. S. 397.

Bei diesem Gedanken müssen wir noch verweilen, ehe wir ihm als Theologen näher treten.

Poesie, Philosophie und Geschichte, die wir bisher als vereinzelte Zweige seines Wesens und Wirkens gefaßt haben, fassen wir sie jetzt zusammen in das eine Wort, das er selbst so stark wie kein anderes betont, das er selbst beständig im Munde geführt, aber noch mehr in der Seele getragen, in das Wort Humanität. Ist doch eben dieses Wort wie das Wort Toleranz und wie ähnliche ein Schlagwort, ein Schiboleth des Jahrhunderts geworden, und so ist es denn wohl nöthig, daß wir hier, bei dem Repräsentanten der Humanität, auch über den Begriff dieses Wortes, an dem ein großer Theil der neuern Geschichte hängt, uns verständigen, daß wir namentlich das Verhältniß erwägen, in welches diese moderne Humanität zum Christenthum und zum Protestantismus des Jahrhunderts getreten ist. Billig fragen wir erst: was verstand Herder selbst unter dem Worte? Herder fühlte es wohl, daß ein Wort die Sache nicht ausmacht und daß man dem Worte auch leicht einen Fleck anhängen könne,*) und doch wußte er eben kein besseres. Menschenwürde, meinte er, sei der Charakter unsers Geschlechts, zu dem es erst erzogen werden müsse. Das schöne Wort Menschenliebe sei so trivial geworden, daß man meistens die Menschen liebt, um keinen unter den Menschen wirksam zu lieben. Er ließ es daher bei dem fremden Worte Humanität. In ihr sieht er den Charakter unsers Geschlechts, der aber nur der Anlage nach uns angeboren ist, und der uns eigentlich angebildet werden muß. „Wir bringen ihn," sagt er, „nicht fertig auf die Welt mit; auf der Welt aber soll er das Ziel unsers Bestrebens, die Summe unsrer Uebungen, unser Werth sein. Das Göttliche in unserm Geschlecht ist also Bildung zur Humanität; alle großen und guten Menschen, Gesetzgeber, Erfinder, Philosophen, Dichter, Künstler, jeder edle Mensch in seinem Stande, bei der Erziehung seiner Kinder, bei der Beobachtung seiner Pflichten, durch Beispiel, Werk, Institut und Lehre hat dazu mitgeholfen. Humanität ist der Schatz und die Ausbeute aller menschlichen Bemühungen, gleichsam die Kunst unsres Geschlechts. Die Bildung zu ihr ist ein Werk, das unablässig fortgesetzt werden muß, oder wir sinken, höhere und niedere Stände, zur rohen Thierheit, zur Brutalität zurück." — Die Humanität

*) Vgl. über dieß und das Folgende besonders die Briefe über Humanität, und die Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Werke zur Phil. u. Gesch. III. S. 217).

ist ihm so alt als das Menschengeschlecht. Erinnert der Begriff des Menschen an seine Schwäche und Gebrechlichkeit, so erinnert er zugleich an die Menschlichkeit, an das erbarmende Mitgefühl des Nebenmenschen. Kenntniß der Natur des Menschen, Entwicklung seiner Kräfte und Anlagen auf eine dieser Natur gemäße Weise, Sammlung Aller, die Mensch heißen, in die eine Stadt Gottes, die nur ein Gesetz, der Geist der allgemeinen Vernunft beherrscht, das ist nach Herder die Aufgabe der Humanität. „Ich wünschte," sagt er, „daß ich in das Wort Humanität alles fassen könnte, was ich bisher über des Menschen edle Bildung zu Vernunft und Freiheit, zu Erfüllung und Beherrschung der Erde gesagt habe; denn der Mensch hat kein edleres Wort für seine Bestimmung, als er selbst ist." So weit Herder selbst. Nun können wir aber fragen: ist nicht das alles die Aufgabe des Christenthums? Allerdings. Auch Herder sah es so an. „Das Christenthum," sagt er, „gebietet die reinste Humanität auf dem reinsten Wege." Warum denn aber, so fragen wir weiter, neben der Predigt des Christenthums diese Predigt der Humanität? Die Antwort darauf läßt sich am besten geschichtlich geben, und so erlauben Sie mir denn noch zum Schluß, gleichsam als Beilage zu Herders Leben, diese geschichtliche Erörterung über das Verhältniß der Humanität zum Christenthum und zum Protestantismus. Das Christenthum ist allerdings die Religion der Menschheit. Christus der Menschensohn ist auch der höchste Menschenfreund und sein Geist der wahre Menschenerzieher. Aber wir wissen ja, wie bald man von diesen einfachen Ideen abgekommen war, wie man die christliche Lehre durch das Anhäufen von fremdartigen Satzungen dem Menschen entfremdet hatte, und wie man aus Mißverstand der Lehre vom natürlichen Verderben des Menschen ihn das eine Mal entmenschlichen zu müssen geglaubt, während man das andere Mal Uebermenschliches von ihm verlangte. Das Christenthum will allerdings mehr als die bloße Ausbildung des natürlichen Menschen: es will eine Wiederherstellung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes. Darin unterscheidet es sich von der Humanität im antiken, im vorchristlichen Sinne. Es kennt einen alten und einen neuen Menschen. Den alten Menschen, der durch verführende Lüste sich verderbt, sollen wir ausziehen, und anziehen den neuen, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit; aber auch dieser neue Mensch, der nach Gott geschaffen, soll wieder ein natürlicher für uns werden durch die Gnade Gottes, Christus soll in uns eine Gestalt gewinnen, der inwendige Mensch sich in uns erneuern von Tag zu

Tag, und dieser neue Mensch soll uns nicht bloß ansitzen, wie ein neues Kleid, in dem wir uns steif und ungewohnt bewegen, er soll uns ja zur andern Natur werden, er soll das Alte in uns überwinden und uns sichre, freie Tritte thun lassen als die Wiedergebornen, als die Berufenen, als die Erleuchteten, als die Söhne Gottes. Dieses Natürlichwerden des Uebernatürlichen, dieses Sichhineinbilden des Göttlichen in das Menschliche und das Hinaufbilden des Menschlichen zum Göttlichen wollte aber lange Zeit nicht von der Christenheit begriffen werden. Immer trat wieder die alte Spannung zwischen dem Menschlichen und Göttlichen hervor, immer glaubte man wieder, durch das Ersticken, das Verschieben und Verrenken menschlicher Gedanken und Triebe etwas besonders Heiliges zu erstreben; daher die Auswüchse mönchischer, den Menschen verleugnender Frömmigkeit im Mittelalter, daher die Ausgeburten einer den menschlichen Geist von der gesunden Beobachtung seiner selbst und der Natur abziehenden Scholastik. Diese Erscheinungen traten allerdings, wenn auch auf christlichem Boden gewachsen, in Widerspruch mit der Humanität. Die Reformation hatte dem Göttlichen wie dem Menschlichen sein Recht wiedergegeben. Ja schon vor ihr war durch die Wiederherstellung der Wissenschaften, durch das Wiedererwecken des Studiums der Alten das Interesse für menschliche Dinge, für menschliches Leben und Streben geweckt worden; doch reichte dieser Humanismus (wie wir ihn zum Unterschied von der modernen „Humanität" nennen) nicht aus, weil er zu unvermittelt an die alte Welt der Griechen und Römer sich anschloß und das Christenthum nur äußerlich mit dieser antiken Bildung in Verbindung brachte. Es bedurfte einer stärkern Erweckung aus dem tiefsten Grunde der religiösen Erfahrung, einer Wiedergeburt aus dem Glauben, wie sie von Luther ausging. Wie verhielt sich nun zu diesem Werke der Reformation die Humanität? Wir wollen Luthern den Sinn für das Reinmenschliche nicht absprechen, er tritt ja bei ihm gerade oft in seiner liebenswürdigsten Naivetät hervor. Aber gerade diese Naivetät deutet darauf hin, daß das Reinmenschliche bei ihm nicht zum Bewußtsein gekommen, nicht zur Humanität heraus gebildet war. Auch tritt bei ihm der Sinn für das Menschliche als solches weit zurück hinter die Begeisterung für die göttlichen Zwecke denen er diente, und das in seiner Stellung von Rechts wegen.*)

*) Wie auch in Luthers Christologie das Menschliche nicht vollkommen zu seinem Rechte kommt, hat Schenkel gezeigt in seinem „Wesen des Protestantismus" S. 316 ff.

Auch mag zugleich die Derbheit seines natürlichen Menschen manche reinere Aeußerung der Humanität in ihm verdeckt haben, während z. B. der ruhigere, feinere Melanchthon uns mehr den Eindruck eines humanen Theologen macht.*) Später ward aber die Humanität wieder verdrängt aus der Theologie. Die groben, geistlosen Zänkereien verscheuchten sie, und nur einzelne herrliche Geister, wie etwa ein Valentin Andreä (selbst ein Liebling Herders), ragten mit ihren klaren menschlichen Physiognomien über den erhitzten Köpfen der Streiter hervor. Auch der Pietismus, so Treffliches er gewirkt hat im Gegensatz gegen die todte Rechtgläubigkeit, war nicht gerade durch Humanität ausgezeichnet. Wohl entwickelte er in seiner ersten Zeit, in der Zeit der Spener und Francke und noch weiterhin, ein hohes Maß von thätiger Menschenliebe, und seine großartigen Stiftungen sind im eminentesten Sinne Stiftungen der Humanität, herrliche Zeugen derselben! Aber jene andere, mehr ideale Seite der Humanität, jener offene Sinn für die vielseitigste menschliche Entwickelung, für Ausbildung aller Anlagen, auch z. B. der künstlerischen, mit einem Wort der Sinn für das Schöne, ging dem Pietismus ab, der der Welt nur als dem Ungöttlichen gegenüberstand und die Weltverklärung höchstens nur in chiliastischer Perspective zu erblicken vermochte. Es blieb sonach dem 18. Jahrhundert vorbehalten, diesen Sinn, der jetzt von allen Seiten erwachte, in allen Richtungen sich kundgab, nach seiner Wahrheit zu erkennen, ihn zu pflegen, zu üben, zu beleben; und in diesem Jahrhundert wieder war es Herder, der die Leuchte vortrug und die Bahn eröffnete. Was der Basedow'sche Philanthropismus unschön und nur in roher Weise begonnen, was der edle Iselin schon feiner, aber nur in schüchternen Andeutungen und in weit beschränkterem Maße versucht hatte, das erhielt jetzt durch Herder seine tiefere Wahrheit, seine edlere Richtung, seine weitere Verbreitung: und so hat Herder von dieser Seite das Werk des evangelischen Protestantismus gefördert, daß er die Humanität gleichsam in ihn eingeführt, daß er die Reformation humanisirt hat. Wie indessen alles auch wieder seine Schattenseite hat, so dürfen wir uns nicht bergen, daß auch die Begeisterung für Humanität, der wir jetzt überall begegnen, eine verkehrte Richtung nehmen konnte, und daß das, was ein Glied werden sollte in der Entwicklungsgeschichte des evangelischen Protestantismus, auch wieder unerfreuliche Wirkungen hervorbrachte, wenn es, losgerissen

*) Auch Zwingli und Calvin überragten Luther unstreitig an jener Urbanität, ohne welche echte Humanität sich nicht denken läßt.

vom Ganzen, sich einseitig geltend machte. Man konnte vor lauter Trieb und Eifer, nur den Menschen im Menschen zu suchen, am Ende den Menschen nicht finden, und was Herder von dem schönen Wort „Menschenliebe" sagte, das konnte bald auch wieder von der Humanität gesagt werden, daß Viele das Wort im Munde führten, ohne je wirklich im Leben sich human zu beweisen. Der Reiz, der immer in dem Klange eines neuen Wortes liegt, konnte Viele von der einfachen evangelischen Wahrheit abführen und sie mit Hochmuth auf das Christenthum als auf eine niederere Stufe der Humanität herabschauen lassen, wenn man es nicht gar als Barbarei bezeichnete. Was man Humanität nannte, das stand allerdings im Gegensatz gegen die nationale und confessionelle Beschränkung der frühern Zeit. Jeder sollte sich als Mensch fühlen, und in diesem Gefühl das untergehn, was die Glieder eines Volks von dem andern, die Bekenner einer Religion von der andern trennt. Wurde dieß so verstanden, daß nur das Einseitige, das Selbstsüchtige, das Verkehrte, was unter dem Schein der Nationalität und der Religion Menschen von Menschen trennte, was zu engherziger Abgeschlossenheit, zum unverständigen Hasse Andrer führte, so war das Predigen der Humanität ganz am Orte. Aber wie leicht schlug nun diese gepriesene Humanität in Gleichgültigkeit gegen alles Volksthümliche und Religiöse um, und erzeugte auf dem politischen Gebiete den Kosmopolitismus, auf dem religiösen den Indifferentismus. Wie bald geschah es, daß die ideale Liebe für den Feuerländer und den Irokesen die thätige Liebe zum Nachbar verdrängte, daß die Bekenner der Humanität sich von der christlichen Gemeinschaft innerlich lossagten und alles, was die Kirche gethan und was von der Kirche ausging, auf die inhumanste Weise verlästerten. Ja, wenn man früher gefordert hatte, man solle den Menschen ausziehn, um Christ zu werden, siehe so verlangten sie jetzt, man solle Christum ausziehn, um — Mensch zu sein. Daß Herder diese Gesinnung nicht theilte, wissen wir aus dem Bisherigen. Keiner hatte, was das Nationale betrifft, ein deutscheres Herz als er, so sehr er auch für die verschiedensten Volksthümlichkeiten einen offnen, empfänglichen Sinn behielt; und was das Christliche betrifft, so muß allerdings zugestanden werden, daß er besonders in der spätern Periode seines Lebens das eigenthümlich Christliche in seiner geschichtlichen und dogmatischen Bestimmtheit zu sehr aufgehen ließ im Begriffe des Reinmenschlichen, wie er es nannte. Doch können wir davon jetzt noch nicht urtheilen, ehe wir Herder den Theologen in seinem weitern Um-

fange kennen gelernt haben. Für heute lassen Sie uns schließen mit der Losung, die Herder als die Losung der Humanität und des Christenthums zugleich bezeichnete: „Wenn die schlechte Moral sich an dem Satz begnügt: Jeder für sich, Niemand für Alle, so ist der Spruch: Niemand für sich allein, Jeder für Alle des Christenthums Losung," — und so auch die Losung der Humanität im Herder'schen Sinne.



Dritte Vorlesung.

Herder als Theologe. Menschliche Betrachtungsweise des Göttlichen. Seine poetische Weltanschauung. — Ein Reisebild. — Herders Christenthum. Seine theologische Ueberzeugung und sein theologischer Charakter. Seine Ansichten über die Theologie und den geistlichen Stand. — Herder als Prediger. — Seine Ansicht von geistlichen Liedern und seine eigne religiöse Dichtergabe.

Wir haben bis dahin Herder den Dichter, den philosophischen Geschichtschreiber oder, wenn man lieber will, den historischen Philosophen, Herder den Propheten und Repräsentanten der Humanität betrachtet und haben von da aus über das Wesen der Humanität, als einer mitwirkenden Kraft im Reiche des Geistes, uns zu verständigen gesucht. Heute reden wir von Herder dem Theologen. Die eben genannten Erörterungen mußten vorausgehn, wenn die heutige Betrachtung einen Boden haben sollte; denn Herder der Theologe steht eben auf dem Boden, den wir in der letzten Vorlesung sich vor uns haben ausbreiten sehen, auf dem Boden einer allseitigen menschlichen Bildung, auf dem Boden der Humanität. Seine theologische Wirksamkeit war nicht eine von der übrigen abgetrennte; er war nicht ein Gelehrter, der gelegentlich zur Erholung Verse machte, nicht ein Prediger, der, wenn er nicht zu predigen hatte, sich aus Liebhaberei in das Studium der Geschichte vertiefte. Alles war, wie wir gesehen haben, Eins bei ihm. Er war ein theologischer Dichter und poetisch gestimmter Theologe. Poesie und Prosa, Geistliches und Weltliches, Wissenschaftliches und Volksthümliches waren bei ihm in und mit einander gegeben. In seinen nicht-theologischen Werken konnte er eben so gut den Weltleuten zu theologisch vorkommen, als er hinwiederum in seinen theologischen Werken den steifen Fachmännern zu wenig theologisch, und den ängstlich frommen zu weltlich erscheinen mochte.

Auch die Theologie hat er in den Kreis des Reinmenschlichen, in den Kreis der Humanität hineingezogen. — Bibel und Christenthum, göttlich in ihrem Ursprung, hat er gewissermaßen vermenschlicht. Man kann vor diesem Gedanken der Vermenschlichung erschrecken, aber der Schrecken wird sich legen oder doch mindern, wenn wir uns genauer erklären. Es kommt alles darauf an, was man unter dem Menschlichen versteht, welchen Maßstab man an den Menschen anlegt. Versteht man unter dem Menschlichen das Schlechte, das Gebrechliche, das Sündhafte, das Erbärmliche, ja dann klingt es als Lästerung, das Christenthum eine menschliche Religion zu nennen und die Bibel ein menschliches Buch; dann heißt es so viel als: was ihr bisher für göttlich gehalten, für göttlich verehrt habt, ist leeres Menschenwerk, menschliche Erfindung, willkürliches Machtgebot, eitler Betrug. Diese Sprache war freilich schon vor Herders Zeiten geführt worden, und ward zu allen Zeiten geführt. Aber wer glauben wollte, Herder habe auch nur von ferne in diese Sprache eingestimmt, der würde nur seine Unbekanntschaft mit den Gedanken des großen Mannes an den Tag legen. Gerade das Gegentheil wollte ja Herder. Gerade die Bibel, die so Viele auf die Seite zu schaffen bemüht waren, als ein veraltetes, unverständliches Buch, als eine Rüstkammer alter Vorurtheile, gerade die Bibel wollte er hinstellen als den Leuchter mitten in's Heiligthum, gleichwie Luther es gethan in den Tagen der Reformation. Gerade die verachtete, die geschmähte Gestalt des Menschensohnes, an der je die niedrigsten Seelen ihren Spott auszulassen ein Recht zu haben glaubten, gerade diese Gestalt wollte er wieder auffrischen vor den Augen der Welt, und sie hinstellen in ihrer angestammten Glorie, die Majestät in Knechtsgestalt, und (freilich in anderm Sinne als Pilatus) ihnen zurufen: Seht, welch ein Mensch! Er wollte es verkünden, daß auch er keinen andern Namen kenne, darin die Menschen sollen selig werden, als den Namen Jesu Christi. Das ganze Streben Herders gab sich von Anfang an als ein apologetisches, als ein solches zu erkennen, welches die Göttlichkeit der Schrift und des Christenthums der Freigeisterei gegenüber zu vertheidigen den frischen Muth in sich verspürte. Und dieß geschieht, besonders in Herders frühern Schriften, in der entschiedensten, in der kräftigsten Sprache, auch auf die Gefahr hin, von den Aufklärern für einen Finsterling gehalten zu werden. Aber freilich mußte es auch Herdern wieder schmerzen, wenn die Theologen selbst durch ungeschickte Vertheidigung den Gegnern die Waffen in die Hände gaben, wenn sie die Göttlichkeit der Bibel und des Christenthums da suchten, wo sie nicht zu suchen ist,

wenn sie für den Buchstaben eiferten, während sie den Geist verdampfen ließen, oder auch wieder, wenn sie, umgekehrt, allzu gefällig und allzu geschmeidig auch das preisgaben, was nicht preisgegeben werden durfte, und wenn sie selbst dazu beitrugen, durch ihre künstlichen und verdrehten Auslegungen die Bibel in Mißcredit zu bringen. Herder verlangte von Jedem, der über Bibel und Christenthum mitreden wollte, daß er die Sache kenne, daß er mit eignen Augen drein sehe, nicht an gemachte Worte und Begriffe sich halte, sondern die Bibel eben so lese, wie sie gelesen werden muß, als ein Buch, das bei all seiner Göttlichkeit, bei seinem göttlichen Ursprung und seinen göttlichen Zwecken, doch von Menschenhand geschrieben worden ist für Menschen, für ein menschliches Auge, ein menschliches Herz, einen menschlichen Verstand, als ein Buch, das, obwohl für alle Zeiten, ja für Ewigkeiten geschrieben, doch auch wieder auf gegebne Zeiten und Umstände sich bezieht und aus der gegebnen Zeit und den gegebnen Umständen heraus verstanden sein will. Diese echte, reinmenschliche Seite der Bibel, die schon Luther nachdrücklichst herausgehoben hatte, und durch die sie allein dem Menschen sich anschmiegt, hob Herder auf's neue heraus, und in diesem Sinne begann er allerdings seine Briefe über das Studium der Theologie mit den Worten: „Es bleibt dabei, mein Lieber! das beste Studium der Gottesgelehrsamkeit ist Studium der Bibel, und das beste Lesen dieses göttlichen Buches ist menschlich. Menschlich muß man die Bibel lesen, denn sie ist ein Buch durch Menschen für Menschen geschrieben. Je humaner wir das Wort Gottes lesen, desto näher kommen wir dem Zwecke seines Urhebers, der Menschen zu seinem Bilde schuf und in allen Werken und Wohlthaten, wo er sich uns als Gott zeigt, für uns menschlich handelt." Daß dieses Menschliche dem Göttlichen nicht im Wege stehen, vielmehr ihm zur Unterlage dienen sollte, sieht Jeder ein. Und wie kindlich, wie demüthig groß öffnete eben Herder selbst sein Herz und seinen Sinn dem göttlichen Geist, der durch die Schrift zu uns redet! „Wie ein Kind," so schreibt er in seinen Briefen an Theophron,*) „die Stimme seines Vaters, wie der Geliebte die Stimme seiner Braut: so hören wir Gottes Stimme in der Schrift und vernehmen den Laut der Ewigkeit, der in ihr tönet. . . . Wenn Gottes Wort in der Hand der Kritik mir vorkommt wie eine ausgedrückte Citrone, Gott Lob! es ist mir jetzt wieder eine Frucht, die auf ihrem Lebensbaum blühet." So sehr Herder nämlich eine wissenschaftliche Behandlung der Bibel und

*) Werke zur Rel. u. Theol. X. S. 217 ff.

wissenschaftliche Forschungen über sie und ihre Geschichte für nothwendig hielt, und so wenig er hier den Bemühungen Einhalt thun wollte, wie sie durch Wettstein, Semler, Ernesti u. A. waren angeregt worden: so entschieden widersetzte er sich aller Ueberkritik, aller künstelnden und verdrehenden Auslegung, womit damals Viele die Bibel zu martern anfingen. Er, der am ersten den Grundsatz festhielt, daß die Schrift mit poetischem Sinne müsse gefaßt und genossen werden, konnte dem Leichtsinn derer nicht scharf genug entgegentreten, welche das Geschichtliche der Bibel zur bloßen Dichtung machen wollten. „Lieber verwünschte ich dann," sagt er, „die ganze Poesie, und wünsche mir an ihrer Stelle die nackteste, trockenste Geschichte." So hielt auch hier wieder sein historischer Sinn dem poetischen die Waage. „Wahrlich es ist," so fährt Herder treffend fort, „ein feiner Faden, der die Bibel A. und N. Ts insonderheit an den Stellen durchgeht, in denen sich Bild und That, Geschichte und Poesie mischet. Grobe Hände können ihn selten verfolgen, noch weniger entwickeln, ohne ihn zu zerreißen und zu verwirren, ohne entweder der Poesie oder der Geschichte wehe zu thun, die sich in ihm zu einem Ganzen spinnet. Da heißt es recht: „„auslegen gehöret Gott zu,"" oder dem Manne, auf dem der Geist der Götter, der Genius aller Zeiten und gleichsam die Kindheit des Menschengeschlechts ruhet. Kommen Leute dazu, die von ihm nichts wissen, denen nichts fremder ist, als poetisches Gefühl, insonderheit des Morgenlandes — und wenn sie die größten Dogmatiker und Kritiker von der Welt wären: die Pflanze entfärbt sich von ihrem Anhauch, sie verwelkt unter ihren Händen." (Wahrhaft goldne Worte, die man mit großen Buchstaben über manche kritische Richterstühle der neuern Zeit setzen sollte!) — Dieses poetische Gefühl des Morgenlandes, das Herder fordert, besaß er selbst im höchsten Grade, und es kam ihm überall bei seinen Arbeiten zu statten. Es war aber nicht ein von außen erlerntes, anstudiertes Gefühl, sondern ein selbsterfahrenes. Wäre Herdern das Glück zu Theil geworden, selbst eine Reise in das Morgenland zu thun: welche Ausbeute hätte da das Abendland zu erwarten gehabt! Aber auch aus den abendländischen Umgebungen heraus fühlte Herder orientalisch, weil er überall mit dem empfänglichen Sinne des Orientalen den Grundtönen der Natur lauschte. So ward ihm die Seereise von Riga aus nach Nantes ein lebendiger Commentar theils zum Verständniß Ossians, theils aber auch zu dem der Bibel. „Was giebt," so ruft er in seinem Reisejournal aus,*) „ein

*) Werke zur Phil. und Geschichte. Bd. XVI. S. 425 ff.

Schiff, das zwischen Himmel und Meer schwebt, nicht für weite Sphäre zu denken! Alles giebt hier dem Gedanken Flügel und Bewegung und weiten Luftkreis! Das flatternde Segel, das immer wankende Schiff, der rauschende Wellenstrom, die fliegende Wolke, der weite unendliche Luftkreis! Auf der Erde ist man an einen todten Punkt angeheftet und in den engen Kreis einer Situation eingeschlossen. Oft ist jener der Studierstuhl in einer dumpfen Kammer, der Sitz an einem einförmigen gemietheten Tische, eine Kanzel, ein Katheder — oft ist diese nur eine kleine Stadt, ein Abgott von Publicum aus Dreien, auf die man horchet, und ein Einerlei von Beschäftigung, in welche uns Gewohnheit und Anmaßung stoßen. . . . Nun trete man mit einemmal heraus, oder vielmehr, ohne Bücher, Schriften, Beschäftigung . . . werde man herausgeworfen — welch eine andre Aussicht! Wo ist das feste Land, auf dem ich so fest stand, und die kleine Kanzel und der Lehrstuhl und das Katheder, worauf ich mich brüstete? Wo sind die, vor denen ich mich fürchtete und die ich liebte? O Seele, wie wird dir's sein, wenn du aus dieser Welt hinaustrittst? Der enge, feste, eingeschränkte Mittelpunkt ist verschwunden, du flatterst in den Lüften oder schwimmst auf einem Meere — die Welt verschwindet dir, ist unter dir verschwunden! . . . Philosoph der es noch schlecht gelernt hatte, ohne Bücher und Instrumente aus der Natur zu philosophiren. Hätte ich dieß gekonnt, welcher Standpunkt, unter einem Maste auf den weiten Ocean sitzend über Himmel, Sonne, Sterne, Mond, Luft, Wind, Regen, Strom, Fisch, Seegrund philosophiren und die Physik alles dessen aus sich herausfinden zu können! Philosoph der Natur, das sollte dein Standpunkt sein mit dem Jünglinge, den du unterrichtest." Und eben diesen Standpunkt suchte Herder auch für seine Bibelerklärung zu gewinnen. — „Die Schiffsleute," sagt er unter anderm, „sind immer ein Volk, das am Aberglauben und Wunderbaren vor Andern hängt. Da sie genöthigt sind, auf Wind und Wetter, auf kleine Zeichen und Vorboten Acht zu geben, da ihr Schicksal von Phänomenen in der Höhe abhängt, so giebt dieß schon Anlaß genug, auf Zeichen und Vorboten zu merken, und also eine Art von ehrerbietiger Anstaunung und Zeichenforschung. . . . Welcher Mensch wird im Sturm einer fürchterlich dunkeln Nacht, in Ungewittern, an Oertern, wo der blasse Tod wohnt, nicht beten? Wo menschliche Hülfe aufhört, setzt der Mensch immer göttliche Hülfe. . . . Wer glaubt und betet, wird, wenn er auch sonst ein grober Ruchloser wäre, in Absicht auf Seedinge fromme Formeln im Munde haben, und nicht fragen, wie war Jonas im Walfisch? denn nichts ist dem großen

Gott unmöglich; wenn er auch sonst sich völlig eine Religion glaubt machen zu können, und die Bibel für nichts hält. Die ganze Schiffsprache, das Aufwecken, Stundenabsagen ist daher in frommen Ausdrücken und so feierlich als ein Gesang aus dem Bauche des Schiffes." — So studierte Herder seine großartige Philosophie, so aber auch seine Exegese und Theologie in der Seeluft, unter den Matrosen, wie einst Luther auf der Wartburg seiner Bibel nachdachte und auf der Jagd theologischen Gedanken nachhing. Solche Naturstudien, im höhern Stil, haben zu allen Zeiten die gesunde Gotteslehre mehr gefördert, als die bloße Stubengelehrsamkeit. Die Ideen, die Herder in seiner ältesten Urkunde des Menschengeschlechts niederlegte, worin er die mosaische Schöpfungsgeschichte aus den Händen derer befreite, die in ihr ein Compendium der Physik sehen wollten, verdanken ihren ersten Ursprung diesen mächtigen Natureindrücken. Ihm ist der Sonnenaufgang, wie er täglich sich erneuert, das sprechende Bild des ersten Schöpfungsmorgens, und wie da die Natur allmälig erst erwacht, wie die Nebel und Dünste schwinden und das Trockne und Feste an Bestimmtheit der Umrisse gewinnt, wie allmälig die Pflanzenwelt sich aufthut, dann die Thiere hervorkommen aus ihren Schlupfwinkeln und endlich der Mensch zu sich selbst erwacht — das war ihm gleichsam das sich täglich wiederholende Thema der Genesis, darin fand er die auf ewig gegebne Wahrheit des Sechstagewerkes wieder. — In ähnlicher Weise betrachtet Herder so manche andre Parthien des A. T. Immer ist die poetische, die lebenskräftige Anschauung zu vorderst, wie dieß in seinem Werke vom Geiste der hebräischen Poesie, womit er eine neue Bewegung in das Studium des A. T. brachte, so erfreulich hervortritt.

Indessen wäre Herders theologischer Charakter nur zur Hälfte gezeichnet, wenn wir bloß den geistreichen Deuter der alttestamentlichen Bildersprache, den beredten Vertheidiger der ältesten Offenbarungen in ihm fänden. Uns liegt vor allem ob, auch Herders christliche Ueberzeugungen zu kennen und seine bestimmtere Stellung zur evangelisch-protestantischen Kirche, ihrer Lehre, ihren Einrichtungen, ihrer ganzen Lebensentwicklung. Herder hat kein System der christlichen Glaubenslehre geschrieben;*) nur einzelne Bücher des N. T. und zwar die kleinern Briefe der Brüder Jesu, Jacobi und Judä, hat er erläutert; den großen Schatz der paulinischen Briefe, der die eigentliche dogmatische

*) Ein solches ist später (von Augusti?) aus seinen Schriften zusammengestellt worden, unter dem Titel: Herders Dogmatik. Jena 1805.

Grundlage und den Kern der evangelischen Kirchenlehre bildet, hat er fast unberührt gelassen, so groß er auch von dem Apostel und seiner Lehre dachte. Das aber hat er mehr als Viele seiner Zeit richtig eingesehn, daß der Mittelpunkt des Christenthums Christus selbst ist, und zwar nicht nur die Lehre, sondern die Person Jesu Christi, deren Bild er, wie er es selbst begeistert in der Seele trug, auch in die Seele seiner Zuhörer, seiner Leser zu drücken bemüht war.*) Freilich ging Herder auch hier seinen eignen Weg. Alle die Schulstreitigkeiten über göttliche und menschliche Natur des Erlösers und ihre Vereinigung waren ihm in den Tod zuwider, weil er selbst den Tod aller Religion in solchen Lehrbestimmungen fand. Dennoch aber war er der vollen Ueberzeugung, daß beides in Christo müsse geschaut werden, sein Göttliches und sein Menschliches, und beides in inniger Vereinigung. Die beiden Schriften „Vom Erlöser der Menschen“ nach den drei ersten Evangelien, und „Vom Sohn Gottes der Welt Heiland“ (nach Johannes) ergänzen sich eben in dieser Weise, daß in der einen mehr der Menschensohn, der Lehrer, der Prophet, in der andern mehr das als Mensch geoffenbarte Wort Gottes, der Fleisch gewordene Logos erscheint. Wenn die, welche Jesum zum bloßen Volkslehrer machten, am Evangelium Johannis Anstoß nahmen und es als die Fundgrube des Mysticismus mit verdächtigen Augen betrachteten, so sprach Herder es dagegen aus, „das kleine Buch sei ein tiefer stiller See, in welchem sich . . . der Himmel selbst mit Sonne und Gestirnen spiegle, und wenn es für das Menschengeschlecht ewige Wahrheiten gäbe (und es gäbe solche), so ständen sie im Johannes.“ — Ihm graute nicht vor der Tiefe des christlichen Geheimnisses, sobald man nur, mit ahnungsreichem Geiste ausgerüstet, in die Tiefe zu schauen sich anschickte, und nicht mit der eitlen Anmaßung menschlicher Klügelei hinzutrat, welche das Heilige mit rohen, ungeschickten Händen antastet. Auch hier half ihm wieder sein Orientalismus. Aus der neu eröffneten morgenländischen Quelle der zoroastrischen Lehre suchte er auch des neuen Testamentes mystische Aus-

*) „Das Himmelreich,“ sagt er unter anderm in der oben berührten Weimarer Antrittspredigt, „Christi Gastmahl soll nicht Wort und Bild, sondern Thatsache und Wahrheit werden: wir sollen schmecken und sehen, was für Freuden Gott uns in Jesu Christo bereitet hat, und in dem Eingange zu seiner Natur, zu seinem Gastmahle von edler Gleichheit. In jeder That, jeder Schickung des Lebens sollen wir uns wie Brüder an einem Tische fühlen, im Willen und in der Liebe des großen Königs der Welt, als im Schooße des Vaters, am Freudenmahle unsers Geliebten ruhen. Die hohe, stille Freude Jesu, der Geist, der im ewigen Himmelreiche webt, soll aus uns sprechen, auf Andre übergehn und stillschweigend von uns zeugen.“

drucksweise und seinen heiligen Bilderkreis zu erläutern. Aber bei den Bildern blieb es ihm nicht; er drang auf den Kern, auf den Inhalt, auf die dem bildlichen Ausdruck zu Grunde liegende Thatsache. „Das," sagt er, „ist aus dem ganzen N. T. klar,*) daß Jesus als die erste thätige Quelle der Reinigung, Befreiung, Beseligung der Welt angesehen werde, nicht mit „gleichsam" und „das war nur so", sondern im wirksamsten Verstande." — Wie übrigens Herder den Rath gab, die Bibel menschlich zu lesen, so hob er auch an Christo das Menschliche, d. h. eben das Göttliche, wie es in menschlichen Verhältnissen und Umgebungen erscheint, mit Vorliebe heraus. Ueberall macht er auf die feinen, zarten Züge des Christuscharakters, wie er uns in den Evangelien gegeben ist, aufmerksam, und läßt so gleichsam durch das Menschliche hindurch das Göttliche ahnen. Wie ihm Jesus der Offenbarer und Stellvertreter der Gottheit unter den Menschen ist, so ist er ihm auch wieder der Repräsentant der Menschheit, wobei er immer auf die Benennung „Menschensohn" einen vielleicht allzustarken Nachdruck legt. Es mag nämlich wohl sein, daß, wenn man die Summe dessen zusammennimmt, was Herder über Christus gesprochen, die menschliche Betrachtungsweise überwiegt, ja daß diese bisweilen vollends in das Kosmopolitische übergeht. So kann es offenbar befremden, wenn Herder an verschiednen Orten es ausspricht, das Christenthum würde auch dann noch fortbestehn, wenn der Name des Stifters erloschen wäre. Da ist es denn doch wohl sehr zweifelhaft, ob die Früchte noch lange genießbar wären, wenn der Baum auch nicht mehr auf seiner Wurzel stände. Es ist denn doch etwas anderes, unter dem Schatten des Baumes wohnen, ja sich selbst als Zweig des Baumes fühlen und seine nährenden Säfte in sich saugen, als bloß aus dritter Hand die Frucht empfangen. Das mußte Herder selbst wissen und selbst fühlen. Aber warum sollen wir es verhehlen? es kann und wird ja einem besonnenen und unparteiischen Leser der Herder'schen Schriften nicht wohl entgehen, daß gerade das, was wir das specifisch Christliche nennen, bei ihm nicht zur vollen Ausprägung gekommen ist, wie dieß später bei Schleiermacher der Fall war. Der große Gegensatz von Sünde und Erlösung, um welchen namentlich die evangelische Glaubenslehre als um ihren Angelpunkt sich dreht, wird allzuleicht umgangen, und die gähnende Kluft allzuleicht mit dem schwanken Stege der Humanität überbrückt. Der Widerwille gegen den orthodoxen Dogmatismus wie gegen den

*) Erläuterungen S. 66.

jenen Gegensatz überspannenden Pietismus, aber sicherlich auch die ganze Weimarische Umgebung, die wohl mehr als gut war auf den Mann der Kirche wirkte, mag ihn von dem Eindringen in die Tiefen der christlichen Grundlehren abgeschreckt haben. Wir sind es nicht, die diese Bemerkung zuerst machen. Schon Andern ist es aufgefallen, wie Herder bei seinen spätern theologischen Arbeiten und gerade bei denen, welche die Ueberschrift „christliche Schriften" tragen, hie und da von der Höhe der begeisterten Betrachtung, auf der wir ihn in seinen Jugendwerken erblicken, herabgesunken ist, daß er sich den flächern Gegenden einer ausgleichenden, die scharfen Umrisse verwischenden Betrachtungsweise genähert hat, ohne jedoch — was wohl zu merken ist — selbst flach zu werden. Jedem, der diesen Schriftsteller mit Aufmerksamkeit liest und nicht bloß anstaunt und ihm nachbetet, muß es begegnen, daß er sich im Fall sieht, Herdern durch Herdern selbst zu widerlegen: so daß man, wie Gervinus in seiner Nationallitteratur der Deutschen richtig bemerkt,*) bei aller Liebe und Achtung für ihn, oft nicht sein Anhänger sein kann, ohne zugleich mit ihm selbst sein Gegner zu werden. Ist es doch den innigsten Freunden Herders, wie Hamann, so ergangen, der ihm Abfall von seinen frühern Grundsätzen vorwarf. Deßhalb aber möchten wir eben so wenig mit Niebuhr behaupten, daß Herder je aufgehört habe religiös zu sein, als wir mit Gervinus gerade diese Periode der größern Nüchternheit als seine Glanzperiode bezeichnen möchten. Wir stimmen vielmehr dem Herausgeber der Herder'schen Werke, J. G. Müller, bei, wenn er uns in der Vorrede zu den christlichen Schriften sagt: „Der Geist, in dem auch diese Schriften geschrieben sind, ist rein, offen, redlich, edel, gegen das Heilige ehrfurchtsvoll, und hierin gewiß echt-christlich. Wie nirgends, so heuchelte Herder auch hier nicht. Christenthum war ihm Herzenssache von frühester Jugend an. Das wird Jeder bei'm Lesen dieser Schriften fühlen, der für Sprache des Herzens und der Ueberzeugung ein Gehör hat. Liebe Gottes und der Wahrheit sind der Geist des Christenthums, und wer diese hat, dem ist's wohl ohne Schaden, wenn hie und da im minder Wichtigen seine Einsicht die Wahrheit nicht ganz trifft. Wer hat sie je ganz erkannt?"

Was uns an Herder noch besonders wichtig ist und was uns auch bei ihm bis auf einen gewissen Grad über den Wechsel und die Schattirungen seiner eignen Ansichten hinwegsehen läßt, ist eben das, daß er

---

*) Bd. IV. S. 466. vgl. V. S. 323. vgl. auch Werner an verschiedenen Stellen.

das Wesen der Religion nicht in Lehrmeinungen, als solche, gesetzt, sondern diese von ihr getrennt hat. Wenn Andere die Religion noch immer zur Kopfsache machten oder zum leeren, äußerlichen Gepräng und Gebrauch, so machte er sie zur Herzenssache. „Lehrmeinungen," sagt er, „trennen und erbittern, Religion vereint. Man vergöttere Worte und Sylben, eine Zeit dauert der Taumel, er fällt, und das spitze Gerüst steht da. Religion dagegen ist ein lebendiger Quell; auch verdämmt und verschüttet bricht sie hervor aus ihrer Tiefe, reinigt sich selbst, und erquickt und belebt." — „Religion ist (das erkannte schon Herder mit Klarheit, ehe es durch Jacobi und Schleiermacher weiter begründet wurde) Sache des Gemüths, des innersten Bewußtseins . . . sie ist das Werk der Gesinnungen eines Menschen . . . die sorgsamste Gewissenhaftigkeit seines innern Bewußtseins, der Altar seines Gemüthes." — Und so wollen wir denn auch nicht dabei uns aufhalten, Herders Lehrmeinungen in's Einzelne kennen zu lernen, oder wo sie sich zu widersprechen scheinen, sie zu vereinigen. Ein Schuldogmatiker war er nicht und wollte es nicht sein, so sehr er auch den wissenschaftlichen Werth genauer Lehrbestimmungen an ihrem Orte zu würdigen verstand. Höher als das Wissen stand ihm bei'm Menschen wie bei'm Gelehrten, bei'm Christen wie bei'm Theologen der Charakter. „Auf Charakter, dünkt mich (sagt er),*) kommt es bei unsrer Existenz am meisten an, nicht auf vermehrte Kenntnisse und Wissenschaften. Diese sind nur feiner geschliffene Werkzeuge, mit denen viel Gutes, aber auch viel Unnützes und Schädliches geschehen kann; es kommt auf die Hand an, die sie führet. Ob ich z. B. eine moralische Wahrheit symbolisch oder in einer allgemeinen Formel erkenne, ist zum Lebensgebrauch gleichviel, genug, wenn ich sie lebendig erkenne und befolge." — Und so wollen wir nun auch dem theologischen Charakter Herders näher treten, indem wir ihn auf seiner praktisch-theologischen Laufbahn, als Prediger, als Seelsorger, als Kirchenvorstand und Schulmann, sich bewegen sehn. — Gewiß hat noch niemand Herder einen Pietisten genannt. Aber das hatte er doch mit dem wahren Pietismus und mit dessen Stifter, Spener, in weiterer Linie mit Luther und den Reformatoren gemein, daß er vom Geistlichen mehr verlangte, als bloß wissenschaftliche und gelehrte Zurichtung oder speculative Abrichtung, darum eben, weil ihm die Frömmigkeit, und zwar eine christliche, an der Bibel genährte Frömmig-

---

*) Werke zur Phil. Bd. VII. S. 194.

keit die Seele der Theologie war. „Ein Theolog," sagt Herder,*) „soll billig wohl erzogen sein und von Kind auf die heil. Schrift als praktische Religion gelernt haben. Er habe frühe das Vorbild gottesfürchtiger, fleißiger Eltern gehabt, und bemühe sich, wie Timotheus, ein in Lehre und That geübter thätiger Gottesmensch zu werden. Bäurische, rohe und wilde Sitten, niedrige Zwecke des Geizes, Stolzes, der Faulheit und andre Laster, wozu man Theologie wählte, schaden sowohl dem Lernen und Erkennen, als dem Gefühl und der Anwendung der Wahrheit. Durch ein unreines, hartes irdisches Gefäß kann kein Lichtstrahl dringen; noch weniger kann er's zum Spiegel machen, der für Andre leuchte." — „Gebet und Lesen der Bibel," so räth er dem jungen Theologen, „sei täglich deine Morgen- und Abendspeise." — „Sinn Gottes und göttlicher Dinge, das ist echtes Studium der Theologie." . . . „Eine stille Gluth, ein warmes, unschuldiges, bescheidnes und doch wieder hoch und edel emporschlagendes Herz" — das war es, was er an Jünglingen vor allem schätzte, die sich dem geistlichen Stande widmeten.**) Und wie hoch, wie edel dachte Herder von diesem Stande! Ich habe in meinen frühern Vorträgen erwähnt, wie die Richtung der Zeit dahin ging, alles praktisch nutzbar zu machen, und wie selbst der fromme und wohlgesinnte Spalding in seiner Schrift „Von der Nutzbarkeit des Predigtamtes" dieser Richtung Vorschub leistete.***) Herder achtete den Verfasser der Schrift persönlich hoch, ja, er stritt auch nicht einmal direct gegen das Buch; aber er nahm die Veranlassung davon, jene geringschätzigen Ansichten vom Predigtamt mit Nachdruck zu bekämpfen. Dieß geschah in den Provinzialblättern. Die Patriarchen des alten Bundes, die Priester und Propheten, Christus und die Apostel — das waren ihm die in der Geschichte gegebnen hohen Vorbilder für alle Zeiten, nach denen auch der geringste Prediger des Wortes sich richten soll. Ihnen soll er nachstreben und nicht so gefällig sich schmiegen in die Forderungen einer weichlichen, alles verweltlichenden Zeit. Das waren Herders Gedanken über die Aufgabe des geistlichen Standes. Das Amt des Predigers ist ihm Amt Gottes. Alle echte Weisheit ruht ihm in der Theologie, als der tiefsten Wurzel derselben. Daß die Prediger nur Lehrer der Weisheit und Tugend sein sollen, wie der damalige Zeitgeist

*) Anwendung dreier akademischer Lehrjahre. Werke zur Rel. u. Theol. X. S. 162. vgl. S. 174.

**) Briefe an Theophron. Werke zur Rel. u. Theol. X. S. 210. 214.

***) s. Vorles. Bd. VI. S. 344 f.

behauptete, war für Herder ein widerlicher Gedanke. „Warum," fragt er, „steigt ihr dann nicht lieber herab von euern Kanzeln, die so unbehülfliche Lehrstühle sind? . . . wozu dann noch diese gothischen Gebäude, Altar et caetera? — Nein! Religion, wahre Religion muß zurückkehren, oder ein Prediger bleibt das unbestimmteste, müßigste Mittelding auf Erden. . . . Lehrer der Religion! wahre Diener des Wortes Gottes, was habt ihr in unserm Jahrhundert zu thun? Die Ernte ist groß, der Arbeiter leider so wenige. Bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter aussende, die mehr sind als Lehrer der Weisheit und Tugend; und noch mehr, helfet selbst!" . . . „Aber um zu helfen," fährt der begeisterte Redner fort, „muß man Offenbarung Gottes in der Bibel glauben, sie im Gange des ganzen Menschengeschlechtes auch glauben, und also natürlich immer und überall auf den großen Mittelpunkt zurückkommen, um den sich alles dreht und füget — Jesus Christus, den Eckstein und Erben, den größten Boten, Lehrer, Mensch des Vorbildes, aber auch seiner Person nach Eckstein der Seligkeit, auf den wir alles fügen sollen, das jene Welt bewahren wird." — Wenn die Richtung der Zeit darauf ausging, den Religionsunterricht von der Geschichte loszureißen, und diese höchstens nur als eine Beispielsammlung zur Moral zu benutzen, so weiß dagegen Herder es nicht genug zu empfehlen, daß Geschichte der Religion die Grundlage der religiösen Erziehung sei, auf die alles gebaut werden müsse. Aus dem lebendigen Samenkorne der Thatsachen, der Geschichte, erwächst ihm das schöne Gewächs Gottes; sein Boden ist Offenbarung, sein inniger Saft und Kraft ist Glaube. Erklärung der Bibel soll daher das Hauptgeschäft des Predigers sein, nicht das bloße Predigen von Moral und das Räsonniren über sie. „Ist Moral," sagt er, „die Hauptsache des Predigers, und etwa Bibel und Rede Jesu nur Citatum, was so von Gott kommt, wie etwa alle Wahrheit von Gott kommt, — dann lebe wohl, Christenthum, Religion, Offenbarung — die Namen werden höfliche Maske, und das ist insofern alles." Dann, meinte er, könnte man eben so gut aus Seneca und Epictet, als aus der Bibel predigen. — Herder mißbilligte es darum auch in hohem Grade, daß man die geistliche Beredsamkeit nach den weltlichen heidnischen Mustern einrichtete, einem Demosthenes und Cicero es nachthun wollte, die es doch mit ganz andern Dingen zu thun, ganz andere Zuhörer vor sich gehabt und auf ein ganz verschiednes Ziel hingewirkt hätten. Er verwarf daher alle jene Theorien der Kanzelberedsamkeit, womit grade die damalige Litteratur sich zu füllen anfing, als eine armselige Erfindung

der Zeit. Er selbst hielt sich, wenn er predigte, mit Verschmähung alles eiteln Kunstgepränges an die schlichte Form der Bibelerklärung, an die älteste Form, die Homilie. Seine Erscheinung auf der Kanzel hatte, nach dem Zeugniß derer, die ihn gesehn und gehört, etwas überaus Imposantes, obwohl er keineswegs mit äußern Geberden nachhalf, im Gegentheil fast bewegungslos dastand; aber der Ausdruck der Stimme muß mächtig gewesen sein. Hören wir darüber einen unverdächtigen Zeugen. Ein witziger Schriftsteller jener Zeit, Helfrich Peter Sturz, ein Mann, der mit Herders Schriften nichts weniger als einverstanden war, schreibt in einem Briefe Folgendes:*) „Ich habe Herder in Pyrmont predigen gehört, und ich wünschte, daß ihn alle guten Christen hörten, die ihn, auf's Wort ihrer Stimmführer, so orthodox hassen. Unsre vornehme Versammlung war eben nicht zur Andachtsempfänglichkeit der ersten Kirche gestimmt, und doch — Sie hätten es sehen sollen, wie er all das Aufbrausen von Zerstreuung, Neugierde, Eitelkeit in wenig Augenblicken fesselte, bis zur Stille einer Brüdergemeine. Alle Herzen öffneten sich, jedes Auge hing an ihm und freute sich ungewohnter Thränen; nur Seufzer der Empfindung rauschten durch die bewegte Versammlung. Lieber! so predigt Niemand, oder die Religion wäre Allen, was sie eigentlich sein sollte, die vertrauteste, wertheste Freundin der Menschen. Ueber das Evangelium des Tages ergoß er sich, ganz ohne Schwärmerei, mit der aufgeklärten, hohen Einfalt, welche, um die Weisheit der Welt zu überfliegen, keiner Wortfiguren, keiner Künste der Schule bedarf. Da wurde nichts erklärt, weil alles faßlich war, nirgends an die theologische Metaphysik gerührt, die weder leben noch sterben, aber desto bündiger zanken lehrt. Es war keine Andachtsübung, kein in drei Treffen getheilter Angriff auf die verstockten Sünder, oder wie die Currentartikel aus der Kanzelmanufactur alle heißen; auch war es keine kalte heidnische Sittenlehre, die nur Sokrates in der Bibel aufsucht, und also Christum und die Bibel entbehren kann; sondern er verkündigte den von dem Gott der Liebe verkündigten Glauben der Liebe, der vertragen, dulden, ausharren und hoffen lehrt und, unabhängig von allen Freuden und Leiden der Welt, durch eigenthümliche Ruhe und Zufriedenheit belohnt. So, dünkt mich, haben die Schüler und Apostel gepredigt, welche nicht über ihre Dogmatik verhört, und also auch nicht mit Systems- und Compendiumswörtern, wie Kinder mit Rechenpfennigen spielten. Sie wissen, wie ungleich ich mit dem Schrift-

*) Biographie II. S. 254. 255. Anm.

steller Herder denke: wir gehen nur eine kleine Ecke Wegs mit einander, so entbraust er mir, glänzend und schnell wie eine Rakete; aber als Prediger und Mensch ist Herder ein Mann, und auf der kleinen Ecke Wegs, die wir zusammen wandeln können, ist er einer meiner liebsten Gefährten." — Herder arbeitete seine Predigten nicht schriftlich aus, er machte nur Concepte, und nach diesen ist auch das Meiste mitgetheilt, was wir noch unter dem Namen Predigt von ihm haben. Jedenfalls sind Herders Predigten höchst eigenthümlich und lassen sich mit keinen andern vergleichen. Seine absichtliche Entfernung von der Kanzelsprache geht so weit, daß er alle Ausdrücke des gemeinen Lebens, alle möglichen Fremdwörter aufnimmt, sich überhaupt ganz und gar an die tägliche Unterhaltungssprache anschließt und sogar mitunter der Satire ihren Lauf läßt. Ja, bei manchen seiner Predigten können wir uns kaum denken, daß sie so seien gehalten worden. Wollte man sie vorlesen zur Erbauung, man würde jeden Augenblick anstoßen, während sie sich trefflich allein lesen lassen. Jedenfalls ist Herders Kanzelsprache eine so eigenthümliche, so mit seiner Person und den Verhältnissen, in denen er wirkte, zusammenhängende, daß sie keineswegs als ein Muster zur Nachahmung für Andere empfohlen werden kann. Aber nur um so mehr empfehlen sich Herders Predigten durch sich selbst, sie erheben sich über das, was man Musterpredigten nennt, denn nicht das Regelmäßige, das Schulgerechte, sondern das Originelle, das Individuelle, das Charakteristische ist ihr Vorzug, und dieß läßt sich niemals nachahmen.*) — Herders Predigtweise hing auch zusammen mit seiner Ansicht vom

---

*) „Herders Predigten," schreibt W. v. Humboldt, „waren unendlich anziehend. Man fand sie immer zu kurz und hätte ihnen die doppelte Länge gewünscht. Aber eigentlich erbaulich waren die, welche ich gehört habe, nicht; sie drangen wenig in's Herz (?)." Briefe an eine Freundin, II. S. 233. Vgl. auch Schillers Urtheil in dem Briefw. mit Körner (Berlin 1847) I. S. 131: „Die ganze Predigt (Herders) glich einem Discurs, den ein Mensch allein führt, äußerst plan, volksmäßig, natürlich. Es war weniger eine Rede, als ein vernünftiges Gespräch; ein Satz aus der praktischen Philosophie, angewandt auf gewisse Details des bürgerlichen Lebens; Lehren, die man eben so gut in einer Moschee, als in einer christlichen Kirche erwarten konnte (?). Einfach wie sein Inhalt ist auch der Vortrag: keine Geberdensprache, kein Spiel mit der Stimme, ein ernster und nüchterner Ausdruck. Es ist nicht zu verkennen, daß er sich seiner Würde bewußt ist. . . . Herders Predigt hat mir besser, als jede andere, die ich in meinem Leben zu hören bekommen habe, gefallen; aber ich muß Dir aufrichtig gestehen, daß mir überhaupt keine Predigt gefällt." (Damit fällt freilich ein guter Theil der Kritik dahin.) Später wirft sogar Schiller Herdern vor, er habe nach seiner Rückkehr aus Italien über sich selbst gepredigt und ein Te Deum auf sich singen lassen, wozu der Text, von ihm selbst verfertigt, in den Kirchenstühlen sei vertheilt worden

Gottesdienst überhaupt, und auch auf diesem Gebiete machte sein reformatorischer Geist sich geltend. Nichts war ihm mehr zuwider, als leeres Formelwesen und Ceremoniel, wenn es auch mit noch so schönem Außenwerk umgeben, noch so zierlich aufgestutzt war. „Es ist," sagt er in einer seiner Predigten, „unter den Menschen leider schon so üblich geworden, Andacht und Seelenschlaf, Frömmigkeit und Gedankenträgheit zu verwechseln, daß niemand mit dem Prediger mehr mitdenken will, sondern sich von dem Geiste Gottes will vordenken lassen." Was daher nicht den denkenden Geist und die sittliche Thatkraft der Menschen anzuregen im Stande war, nur dumpfe und dunkle Gefühle erweckte, konnte an ihm keinen Fürsprecher haben. Das Einfachste, Wahrste, Klarste und Kräftigste war auch im Gottesdienst ihm das Liebste. Gleichwohl sah Herder in dem öffentlichen Gottesdienste nicht eine bloße Denkübung oder eine trockne Moralanstalt, sondern sein dichterischer Sinn ließ ihn auch hier das Rechte finden, besonders in Beziehung auf den Kirchengesang und das geistliche Lied. Ich habe mich schon in meinen frühern Vorträgen, als von Paul Gerhard und den geistlichen Liederdichtern des 17. Jahrhunderts die Rede war, auf Herders Urtheil berufen, und ich muß hier wieder an dasselbe erinnern.*) Während damals die meisten Theologen, die man zu den aufgeklärten rechnete, ein Spalding, Zollikofer, Dietrich, sich damit ein Verdienst zu erwerben glaubten, daß sie die alten Gesänge möglichst der neuern Denk- und Sprechweise anbequemten, schlug Herder bei Bearbeitung des Weimarer Gesangbuches 1778 den entgegengesetzten Weg ein. Er ließ wo möglich das Alte stehn, ja ging absichtlich auf die alten und wahren Lesarten zurück, und half nur da mit Aenderungen nach, wo diese durchaus nothwendig erschienen; und über dieses Verfahren rechtfertigt er sich an den genannten Stellen. „Ein Wahrheits- und Herzensgesang (das sind seine Ansichten hierüber), wie die Lieder Luthers alle waren, bleibt nie mehr derselbe, wenn ihn die fremde Hand nach ihrem Gefallen ändert, so wenig unser Gesicht dasselbe bliebe, wenn jeder Vorübergehende daran schneiden, rücken und ändern könnte, wie's ihm, dem Vorübergehenden, gefiele. Wer die Entstehung dieser Lieder und die Geschichte unsrer Kirche weiß, dem darf ich's nicht beweisen, daß sie das echte Gepräge unseres Ursprungs und der Reinig-

---

(s. Briefw. Bd. II. S. 123). Hoffentlich gehört dieß mit zu den oben erwähnten leidigen Klatschereien, an denen das Weimarer Leben so reich war; ein armseliger Reichthum!

*) Siehe Vorl. Bd. V. S. 175.

keit unsrer Lehre sind, und kein gesunder und würdiger Nachkomme wird das ererbte Siegel und Ehrenzeichen seines Stammes um ein Bild von der Gasse weggeben, wenn's auch noch so schön gemalt wäre. Der Kirche Gottes liegt unendlich mehr an Lehre, an Wort und Zeugniß, an der Kraft seines Ursprungs und der ersten gesunden Blüthe seines Wuchses, als an einem bessern Reime oder einem schönen und matten Verse. Keine Christengemeinde kommt zusammen, sich in Poesie zu üben, sondern Gott zu dienen, sich selbst zu ermahnen mit Psalmen und Lobgesängen, geistlichen und lieblichen Liedern, und dem Herrn zu singen in ihrem Herzen. Und dazu sind offenbar die alten Lieder viel tauglicher, als die neu veränderten oder gar viele der neuen; ich nehme dabei alle gesunde Herzen und Gewissen zu Zeugen. In den Gesängen Luthers, seiner Mitgehülfen und Nachfolger (solange man noch echte Kirchenlieder machen und nicht schöne Poesie dichten wollte) — welche Seele, welche ganze Brust ist in ihnen! Aus dem Herzen entsprungen gehen sie zu Herzen, erheben dasselbe, trösten, lehren, unterrichten, daß man sich immer im Lande der geglaubten Wahrheit, in Gottes Gemeine, im freien Raume, außer seiner alltäglichen Denkart und geschäftigen Nichtsthuerei fühlt. Eins geworden mit vielen Andern, die ein Anliegen mit uns vor Gottes Thron treibt, und einerlei Bekenntniß, eine Hoffnung, ein Trost beseelet, fühlt man sich wie in einem Strome zur andern Welt hin, fühlt, was es sei „‚ich glaube eine christliche Kirche und ein ewiges Leben'". In allen Gesängen, die uns diese Ausbreitung und Erhebung nicht geben, die uns nicht mit dem unmittelbaren Gefühle der Wahrheit und der Stimme einer höhern Welt durchschauern, bleiben wir, wo wir sind und wer wir sind; sie sind also billig bei all ihrem Guten keine Kirchenlieder, solange wir bessere haben. . . . In jenen alten Liedern ist die wahre Stimme der Einsamkeit und Gebetsstille aus dem Kämmerlein, wie sie Christus will, und man sieht aus jeder Zeile, daß nur die selbstgefühlte Noth, das eigen gehabte Anliegen den Verfasser des Liedes also beten lehrt. Solche Lieder gehen in's bedrängte Herz, machen den Vers eines solchen alten Liedes wahr:

„‚Wenn ich in Nöthen bet' und sing',
So wird mein Herz recht guter Ding',
Der Geist bezeugt, daß solches frei
Des ew'gen Lebens Vorschmack sei.'"

So mancher müde Pilger der Erde hat sich oft an diesen Gesängen, als an der Stimme Gottes und treuer Zeugen der Vorwelt erquickt, sie sind

ihm im Gedächtnisse, in Herz und Sinn gegenwärtig und kommen ihm in der Stunde der Kümmerniß gern mit der Zeile, in dem Zuge wieder, der jetzt seiner Seele am meisten noth ist. Sollte es nicht hart heißen, Gesänge der Art zu verändern, d. i. lebendige Theile aus dem Gedächtnisse und der Seele so vieler guter Menschen wegzuschneiden? Es thut uns weh, weltliche Bücher, die wir früher gelesen, die mit uns aufwuchsen, in neuen Auflagen verändert zu sehen, weil es uns ist als wenn man uns etwas gegeben und wieder genommen, mithin [uns] empfindlich getäuscht habe; weit weher thut es uns, wenn diese Veränderungen uns kindliche, erste Eindrücke der Religion rauben. Gutes muß immer gut, Gold immer Gold bleiben. Muß der reinen erhabnen Natur schon alle Kunst weichen, wie viel mehr der höchsten, edelsten Natur, der Religion Gottes! Solche Gesänge waren Gespielen unsrer schönsten Jahre, die Gefährten unsres Lebens, die Freude unsres Hauses, die vertrauten Tröster in unsrer Noth; der ist ein Feind, der sie uns raubt, oder mit jeder Zeile, die uns einst wohl that und die wir jetzt nicht wieder finden, einen Geißelschlag giebt. Und überhaupt machen sich ja die, für die geändert wird, meistens aus allen Kirchengesängen, wie diese auch sein mögen, wenig. Sie singen sie doch mit innrer Verachtung oder Kälte, weil sie in einer andern Welt leben, und um ihretwillen raubte man das Brot den Kindern? Ich halte also jedes Land, jede Provinz für glücklich, der man noch ihren alten Gottesdienst und ihr altes Gesangbuch läßt und eine ganze Gemeinde nicht täglich oder sonntäglich mit Verbesserungen martert. Die Lieder unsrer Kirche haben das Zeugniß ihrer Würde auf sich, nämlich die großen Eindrücke, die sie gemacht, die trefflichen Wirkungen, die sie erwiesen. . . . Der beste Dank aber ist's, die alten Zeiten und den alten Geist in Häuser und Kirchen zurückzuführen, da man noch an diesen Gesängen mit Andacht und ganzem Herzen hing, da ein Hausvater keinen Tag gelebt hatte, den er nicht im schönen singenden Kreise der Seinen anfing und schloß. Wenn Luther das Alte Testament ein trauriges stummes Testament nennt, das Neue aber, das mit lauter Lobgesängen anhebt, ein fröhliches Testament, in dem man viel singen und loben soll, wahrlich so müssen wir aus diesem neuen fröhlichen wohl immer mehr in's A. T. rücken, da die Stimme des geistlichen Gesangs uns von Jahr zu Jahr gleichgültiger wird, und immer mehr schweigt. Gott bringe die herzlichen, fröhlichen und gemeinschaftlich lobsingenden Zeiten wieder!"

Bei alle dem war Herder kein blinder und einseitiger Verehrer der alten Lieder. Er gab zu, daß einzelne störende Ausdrücke, einzelne

Sprachhärten, jedoch mit Schonung, unvermerkt und gelinde geändert werden sollten. Er lobte auch nicht das Alte, nur weil es alt war, und wenn er bei'm Erscheinen der ersten Ausgabe des Weimarer Gesangbuchs (1778) dem Alten das Wort geredet, so warnte er in der Vorrede zu einer der spätern Ausgaben (1795) vor Mißbrauch des Alten. Es entging ihm nicht, daß viele jener Lieder, die in den Drangsalen der Religionskämpfe und des dreißigjährigen Krieges verfaßt waren, nicht dieselbe Stimmung bei uns voraussetzen können, und daß es sogar unrecht wäre, eine solche uns fremd gewordne Stimmung affectiren zu wollen. „Aus heiligem Eifer," sagt Herder, „gaben sich auch in der ältern Zeit Viele mit Liederdichten ab, die dazu nicht geschaffen waren. Sobald es ihnen gelang, die Sylben in Reime zu zwingen, und mit Geheimnissen der Religion oder mit Kreuz und Leiden, etwa auch mit einem Kernspruche der Bibel andächtig zu spielen, insonderheit wenn sie dabei wohlgemeinte herzliche Empfindungen rührend übertrieben, so ward ihr Lied aufgenommen und fand Beifall. Hier muß es eines jeden Lehrers ernstliche Sorge sein, seinen Zuhörern vorsichtig und bescheiden zu zeigen, was auch in diesen alten Gesängen hie und da dem wahren Sinne des göttlichen Wortes nicht gemäß sei, daß es z. B. keine Frömmigkeit sei, mit dem Namen Jesulein oder mit andern Namen unsers hochgelobten Erlösers, mit seiner Krippe und Windeln, mit seinem Blute, Striemen und Wunden zu tändeln, daß die unseligen Uebertreibungen der Bußängste nach mißverstandnen Worten einiger Psalmen eben so unevangelisch als unwahr seien, wenn sie von einem rohen oder fröhlichen Haufen gesungen werden; daß wir, statt über Verfolgung der Feinde, über Kreuz und Leiden zu seufzen und zu klagen, unsern Feinden vielmehr mit stiller Großmuth verzeihen und uns hüten sollen, daß wir uns Kreuz und Leiden unnöthiger- und unbedachtsamerweise nicht selbst zuziehen; endlich, daß alles Schmähen auf dieß irdische Leben, alles murrende Hinausseufzen aus demselben meistens nur Heuchelei und ein leerer Wortschall und eine wahre Versündigung sei; denn Gott hat uns hieher gesetzt und wir müssen seinen Wink abwarten, wann er uns wegrufe aus dem Leben. Vor solchen und andern Mißbräuchen des heil. Gesanges muß jeder Lehrer seine Zuhörer treu warnen. Er muß zeigen, daß zu andern Zeiten und unter andern Umständen dergleichen Ausdrücke wahr oder wenigstens verzeihlich gewesen sein können, daß aber, da im Allgemeinen kaum Einer aus Hunderten sie mit Wahrheit nachsingen wird, der öffentliche oder besondre Christengesang zu etwas Besserm da sei, als dergleichen leere Wortschälle zu erhalten. Zu dem Ende vergleiche

man solche Lieder mit den ernsten biedern Gesängen Luthers oder mit Worten und klaren Anweisungen Christi und der Apostel.“ So wußte also Herder beides zu verbinden, die treue Anhänglichkeit an das Gute und Kernhafte der alten Kirchenlieder, und doch die rechte Besonnenheit, die nöthige Vorsicht in ihrem Gebrauch. Für beides spricht er sich an beiden Orten stark aus, so stark, daß man fast glauben sollte, es gälte auch hier, woran wir zuvor erinnert haben, daß man oft Herdern durch Herdern widerlegen möchte. Und allerdings haben wir an dem einen Orte den Herder von 1778 gehört, an dem andern den von 1795. Es ist eine große Verschiedenheit der Absicht die erreicht werden sollte, aber doch kein Widerspruch in den Grundsätzen selbst. Oder muß nicht vielmehr, wenn es mit dem Kirchengesang etwas werden soll, beides verbunden werden, die rechte Ehrfurcht vor dem wahrhaft Gediegnen unsrer alten Kernlieder mit dem rechten Takt und Sinn, der das Gold von den Schlacken zu scheiden weiß? Und wenn die frühere Zeit der Aufklärungsperiode darin gefehlt hat, daß sie das Gold verkannte, so hat die unsrige, die nach diesem Golde wieder gräbt — und mit Recht — sich doch immer wieder in's Gedächtniß zu rufen, daß nicht alles Gold ist was glänzt, und nicht alles bewährt ist, nur weil es alt und verschollen klingt. Herder wußte neben dem Reichthum der alten Lieder auch das Neue zu schätzen; er sah es ein, daß unsre Zeit auch solcher Lieder bedürfe, in denen sich das neuere Bewußtsein ausspricht, auf eine natürliche, unsrer Zeit angemessene, nicht alterthümelnd-affectirte Weise.*) Und er selbst trug das Seinige dazu bei. Von seinen vielen Gedichten sind zwar nur wenige für den kirchlichen Gebrauch geeignet, und auch unter diesen sind die wenigsten Lieder, wie die Gemeinde sie singen kann; es sind Cantaten, Hymnen oder Gedichte in freierer Form überhaupt. Den eigentlichen Kirchenliederton hat auch Herder nicht immer getroffen, weil er eben in einer Zeit lebte, der dieser Ton fremd war. Nachahmen wollte er nicht, und Eignes schaffen kann auch der Begabteste nicht, wo die Zeit ihn nicht unterstützt.**) Einige Umbildungen älterer Lieder sind ihm indessen sehr wohl gelungen, und so möge denn auch das Lied „Jesus“ nach

---

*) Mit diesen Grundsätzen über das Kirchenlied stimmt auch der fein fühlende W. v. Humboldt überein, vgl. Briefe an eine Freundin, II. S. 262.

**) Die „christlichen Hymnen und Lieder“ (9. Buch der Gedichte, Werke zur Litteratur und Kunst XVI.) enthalten einiges Schöne und Schwungreiche, aber, offen gestanden, auch viel Mattes und rationalistisch Flaches, das man einem Herder nicht zutrauen würde, z. B. die Abendmahlslieder und das Confirmationslied Nr. 190, wo das Gelübde der Confirmanden also lautet:

Valentin Andreä, das uns zugleich noch einmal seine innigsten Ueberzeugungen von Christus in's Gedächtniß ruft, die heutige Betrachtung über ihn beschließen:

Sei gegrüßet, schönste Blume,
Aller Menschheit Blume du!
Zu dir kommen alle Frommen:
Gottes Gnade, Himmels Zier
Wohnt in dir.
Ich komm' auch, o wär' ich kommen
Lange schon und hätte Ruh.

Lange bin ich irr gegangen,
Suchte Ruh an falschem Ort.
Meine Augen gehn mir über,
Und voll Wehmuth ist mein Herz,
Ist voll Schmerz:
Denn ich suchte dich nicht, Lieber!
Suchte mich nur hie und dort.

Konnt' ich, was ich suchte, finden?
Wo ist Ruhe ohne dich?
Geistesqualen, Herzensquälen,
Brunnen fand ich ohne Trank!
Ohne Dank
Martern sich der Menschen Seelen,
Martern oft sich ewiglich.

In die Schöpfung will ich gehen,
Sprach ich, da ist Gott gewiß.
Unter Blumen werd' ich finden,
Der der Blumen Vater ist.
Wo du bist,
Laß dich, Vater, laß dich finden.
Hier, o Gott, bist du gewiß!

Ueberall sah ich die Spuren
Seiner nahen Gegenwart;
Ahnte ihn auf Thal und Höhen,
Fragte rings die Creatur:
Seine Spur
Sah ich; habt ihr ihn gesehen?
Wo ist seine Gegenwart?

Sei gegrüßet, schönste Blume,
Du, der Gottheit Abbild, du!
Lilien und Rosen blühen
Um dich, und dein Dornenkranz
Ist voll Glanz.
Was soll ich mich weiter mühen?
Den ich suchte, Gott, ist hier.

Kommt zu ihm, die ihr mühselig
Und beladen, suchet Ruh!
Er, er wird euch Geistesleben,
Unschuld, Liebe, süße Kraft,
Herzenssaft,
Gottes Ruh wird er euch geben!
Gott im Menschen — das giebst du!

„Mit Hand und Mund weih' ich mich dir,
O Gott, zu deinem Kinde,
Du machest froh das Leben mir
Und seine Last gelinde.
Was ich vor deinen Augen thu',
Das giebt mir süßen Fried' und Ruh.

Vor deinen Augen will ich dann
Stets fromm und redlich handeln,
Und nie der Spötter böse Bahn
Nach eiteln Lüsten wandeln;
Zum Abgrund eilt der Bösen Schritt
Und Reu' und Strafe folgt ihm mit.

Der Weg der Guten führt hinauf
Mit Licht und Wohlgefallen,
Gen Himmel geht ihr froher Lauf.
Ein Glanzbild ist er allen,
Von Gott und Menschen wird geliebt,
Wer sich der Tugend rein ergiebt.

Wir weihen uns der Tugend ganz
Mit Herzen, Sinn und Kräften.
Es leuchte um uns Gottes Glanz
Zu jeder Art Geschäften,
Und in uns wohn' ein guter Geist,
Der stets das Richtigste uns weist."

Wenn solches am grünen Holze geschah, wie dürr müßte erst das dürre sein?



Vierte Vorlesung.

Herders Stellung zum Protestantismus. — Seine conservative Richtung. — Strenge Ansichten über Kirchenzucht, Preßfreiheit. — Seine Stellung zur Philosophie. — Immanuel Kant und die Kritik der reinen Vernunft. — Stellung dieser Philosophie zum Christenthum. — Schnelles Ueberhandnehmen des Kantianismus.

Obgleich wir bis dahin ziemlich einläßlich mit Herder uns beschäftigt haben, von dessen Bilde aus uns noch ein weiter Gang bevorsteht, so müssen wir bei diesem Bilde doch noch einige Augenblicke verweilen, ehe wir unsern Fuß weiter setzen. Ja, wir haben eigentlich erst jetzt, nachdem dieses Bild sich uns aufgethan, den Standpunkt gewonnen, von wo aus wir Herders Stellung zur Entwicklungsgeschichte des evangelischen Protestantismus begreifen, von wo aus wir die Frage uns beantworten können, welches Glied er in der Kette dieser Entwicklung eingenommen.

Wenn wir nun das Wesen des Protestantismus schon früher darin gefunden haben, daß der nach Fortschritt, nach immer größerer Freiheit und Klarheit ringende Geist diese seine Bahn muthig verfolge, trotz aller Anfeindungen und Verdächtigungen des Mißverstandes, daß er aber auch bei diesem Fortschritt sich umschaue nach dem einmal gelegten sichern Grunde, daß er nicht nur am Protestiren in's Ungemessene seine Freude finde, sondern weit eher fortbilde und umbilde, als zerstöre, und eben deßhalb aller stürmischen und gewaltthätigen Reform, allem Revolutionairen, soviel an ihm ist, mit Besonnenheit sich entgegensetze, so haben wir an Herder das Bild eines wahren Protestanten, eines Protestanten, wie er paßte für das Jahrhundert dem er angehörte. Wir haben an ihm einen Mann des Fortschritts und einen Mann der Erhaltung zugleich, einen Mann der neuen und einen der alten Zeit, sofern er eben Altes und Neues aus seinem Schatze hervorzubringen und beides geistig zu ver-

mitteln geschickt war. Dieß mußte sich uns schon aus der Darstellung seines theologischen Systems und seiner theologischen Gesinnungs- und Wirkungsweise ergeben, mit der wir uns in der letzten Vorles. beschäftigt haben. Den stürmenden Neuerern und Aufklärern gegenüber ist Herder ein altgläubiger Orthodox, und den steifen Orthodoxen gegenüber ein kühner Neuerer. Der vulgäre Rationalismus wird aus ihm einen mystischen Supernaturalisten, und der vulgäre Supernaturalismus einen gefährlichen Rationalisten machen, vor dem man nicht genug auf seiner Hut sein könne. So muß es aber sein und wird es immer sein, wo echter reformatorischer Geist lebt und wirkt. So war es ja schon bei Luther, der dem Papst gegenüber als ein Feind der Ruhe und Ordnung, als ein Rebell, und den Rebellen gegenüber als ein Fürstenknecht und Glaubensdespot erschien. Immer wird es Leute geben, denen der wahre Protestantismus zu weit, und wieder solche, denen er nicht weit genug geht. Deßwegen aber ihn selbst einer charakterlosen Halbheit beschuldigen, wäre höchst ungerecht. Die wahre Mitte, zu der eben der wahre Protestantismus und zu der auch Herder seiner ganzen Erscheinung nach gehört, unterscheidet sich eben von der falschen Mitte, die sich freilich oft die wahre und die rechte nennt, dadurch, daß sie nicht princip- und charakterlos zwischen den Extremen umherschwankt, sondern daß sie in einer festen, sich selbst bewußten Stellung über den Extremen sich hält, daß sie weder zur Rechten noch zur Linken weicht, daß sie nicht hart und spröde jede Vermittlung von sich weist, sondern da nachgiebt, wo nachzugeben ist, um da wieder auf Tod und Leben festzuhalten, wo es festzuhalten gilt; daß sie aber auch weiß was sie thut, und bei allem scheinbaren Herüber- und Hinüberneigen zu der einen oder andern Richtung weder ihr Ziel aus den Augen, noch den Schwerpunkt verliert.

Um nun Herders protestantische Gesinnung genauer zu würdigen, müssen wir ihn noch etwas länger auf dem praktischen Gebiete beobachten, auf dem wir ihn das letzte Mal verlassen haben. Wir haben ihn als Prediger und als religiösen Liederdichter kennen gelernt und am Schlusse noch seine Ansichten über das Kirchenlied vernommen. Gerade in dem letzten Punkte hat sich uns seine echt protestantische Gesinnung aufgeschlossen: auf der einen Seite ein lutherisches Herz, das sich innig verwachsen fühlt mit den Wurzeln des Protestantismus, eins mit dem Lebensnerv der Reformation, und das sich das Kleinod des väterlichen Glaubens nicht will entreißen lassen von dem nächsten besten Winde der Mode und des Zeitgeschmacks, auf der andern aber den freien,

offenen, nüchternen, unbestochenen Blick, der auch die Fehler am Alten, wie das Gute am Neuen zu erkennen weiß, und der daher keinen Abschluß kennt auf dem Gebiete der christlichen Lebens- und Geisteserzeugnisse, sondern immer weitere Entwicklungen in der fernen Zukunft ahnt und abwartet, ja sie mit herbeiführen hilft. Wir haben aber mit Herder dem Prediger und dem Liederdichter noch nicht die ganze praktische Wirksamkeit des Mannes erschöpft. Das große Feld der Kirchenleitung, das ihm als Generalsuperintendenten offen stand, das Feld der kirchlichen Geschäftsführung, und vor allem die Reform des Schulwesens, woran auch er in seiner Stellung und aus Liebe mitarbeitete, bleiben uns noch zu betrachten übrig. Auf diesem Felde tritt uns der erhaltende, der das Alte und Bewährte schützende Geist Herders in seiner ganzen Größe entgegen, einer Zeit gegenüber, die nicht frühe genug mit dem Alten aufräumen zu können meinte.

Wie gewissenhaft Herder es mit der Seelsorge nahm, wissen wir aus seinen Bückeburgischen Verhältnissen. Aber auch in Weimar, dem schöngeistigen Weimar, wagte er es dem alten aus der Mode gekommenen Institute der Kirchenzucht das Wort zu reden. Und hier stellte er sich gleich auf den rechten Boden des alten und bewährten Protestantismus. Was anders hatte die Reformation nothwendig gemacht als der Ablaß? das Abkaufen der Sünden um Geld? Was nun damals vom Papst und der römischen Kirche ausgegangen, das ging jetzt von dem vornehmthuenden frivolen Zeitgeist aus. Viele der Reichen und Gebildeten glaubten auch jetzt mit Geld und Geldstrafen sich von der Kirchenzucht loskaufen zu können. Dagegen protestirte Herder. — „Kirchenbuße und Kirchencensur," so läßt er sich (unbekümmert um das Urtheil der aufklärungssüchtigen Menge) vernehmen:*) „Kirchenbuße und Kirchencensur im reinen biblisch-apostolischen Sinne genommen, da öffentliche Aergernisse von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen sind und wiederkehrende reuige Sünder in solche wiederum aufgenommen werden, kann meines Bedünkens wohl weder abgeschafft, noch in etwas anderes, als was sie sein soll, verwandelt werden, solange die Bibel da ist, und wir im dritten Artikel eine Gemeinde der Heiligen, in der Vergebung der Sünden stattfindet, glauben — oder zu glauben scheinen. Davon soll kein Stand ausgeschlossen, niemand dispensirt sein; denn in der Christenheit ist kein Stand. Soldat, Hofdiener, Fürst und Minister sind Christen; keine Sünde kann um Geld

*) Biographie II. S. 149 ff.

abgekauft werden, und kein Fürst kann Sünden ausnehmen und privilegiren."

So streng Herder in diesem Punkte dachte, eben so streng dachte er in Beziehung auf Zügellosigkeit der Presse und auf Mißbrauch der sogenannten Lehrfreiheit. Es dürfte jetzt, wo das freie Wort und die freie Presse das Stichwort einer maßlos reformirenden Zeitrichtung geworden sind, nicht ganz ab vom Wege sein, Herders Ansichten über diesen Punkt zu vernehmen. „Daß alles, was sich Wissenschaft nennet," sagt Herder,*) „ohne Aufsicht und Lenkung im Staate sein soll und sein darf, ich glaube, kein alter Gesetzgeber würde von dieser Freiheit Begriff haben. Unleugbar ist's doch, daß es Mißbräuche der Wissenschaften giebt, die sich mit nichts als Frechheit, Ueppigkeit, Zügellosigkeit beschönigen können, und also gewiß den Sitten oder der Denkart einer Gesellschaft schaden. Wer offenbar Gotteslästerungen, oder welches eben so viel ist, Lästerungen der gesunden Vernunft, Ehrbarkeit und Tugend entschuldigen will, entschuldige, ja preise sie sogar; dem Staate steht es nicht nur frei, sondern er ist dazu gezwungen, seine Glieder dagegen zu schützen und zu verwahren. Ueber gewisse Punkte der Gesundheit und Glückseligkeit im Denken sind alle Menschen Eins; von ihnen muß sich die Regierung nicht verdrängen lassen, oder sie geht selbst unter. Und das um so viel mehr, da der Same solcher Insecten schon Fäulniß zeigt, die darnach begierig ist und oft nicht anders als mit der Verwesung des Ganzen endigt. Ein Körper, aus dem der ordnende Geist weicht, in dem der Puls still steht und die Empfindung sein selbst aufhöret, ist unfehlbar der Raub der Verwesung. Lasset uns setzen, daß gotteslästerliche, üppige, schändliche Schriften in einem Staate erlaubt sind, auf wen werden sie wirken? Auf niemand als die schwachen, kranken, unbewehrten Theile desselben, und gerade da ist ihre Wirkung am meisten schädlich. Der gesetzte Mann, der denkende, ehrbare, arbeitsame Mitbürger wirft dergleichen Dinge verächtlich weg, für ihn ist nichts zu besorgen. Aber der müßige Weichling, das schwache Weib, der unerfahrene Jüngling, ja vielleicht gar das unschuldige Kind liest sie; je feiner, schöner, einnehmender sie sind, um so mehr, um so lieber lesen sie solche, und eben durch diese zarten Theile des Staates wird am meisten verderbt. . . . Der Staat ist die Mutter aller Kinder, sie soll für die Gesundheit, Stärke und Unschuld aller sorgen." — „Eine

*) Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften (Werke zur Phil. und Geschichte. Bd. VII. S. 423).

jede Wissenschaft," fährt Herder fort, „hat ihren Mißbrauch. . . . Die Philosophie kann so deraisonniren, die Kritik so ungesittet, frech und bübisch, die Geschichte so falsch und schief in der Anwendung, die Schriftstellerei so verachtet, schlecht und taglöhnerisch werden, daß es der Regierung nicht immer gleichgültig bleiben darf, so viele Talente mißbraucht, die wahre Wissenschaft so abnehmend, die falsche so wachsend, jener so viel Hindernisse gelegt, dieser so viel Schlupfwinkel eröffnet, zuletzt alle gute Wirkung der Litteratur verderbt zu sehen." — Wem ist es nicht als ob Herder mit diesen Worten aus unsrer Zeit heraus zu unsrer Zeit redete? Ich wenigstens kann hierin eben so wenig als in seinen Ansichten über Leihbibliotheken und Schauspiele, die er beide einer strengen Censur unterstellen wollte, etwas Illiberales finden, und kann daher auch nicht Gervinus beistimmen, wenn er in seiner Nationallitteratur der Deutschen *) diese und ähnliche Strafreden Herders mit der polternden Polemik der alten Generalsuperintendenten aus dem 17. Jahrhundert vergleicht. Ich erkenne darin allerdings auch etwas von jenem Geiste, das aber eben mit zum Geiste des evangelischen Protestantismus gehört, den Geist der Zucht, der Ordnung, der Gesetzlichkeit; ja, ich erkenne darin den Geist Luthers. Und hierin wußte sich Herder Eins mit Luthern, und auf seine Stimme berief er sich **) mit dem besten Gewissen, wo es galt zu zeigen, daß Regimentsänderung noch keine Regimentsbesserung, daß Pöbelherrschaft die ärgste Tyrannei sei und daß eben der Stolz der Deutschen darin bestehn sollte, es nicht den Wälschen nachzuthun, wo es gilt an Treu und Glauben und an der alten Zucht und Sitte zu halten. Mit Recht suchte Herder die gute Gesinnung des Volks von unten auf zu bauen und den Grund dazu in den Schulen zu legen; denn die Erziehung ist ihm die Triebkraft der Völker.

Herders pädagogische Ansichten, die er besonders in seinen Schulreden entwickelte und worin er keineswegs der alles aufklärenden Philanthropie huldigte, werden wir erst später zu würdigen Gelegenheit haben, wenn wir von dem Umschwunge überhaupt reden, der auf dem Gebiete der Erziehung in den letzten Decennien des Jahrhunderts stattfand. Jetzt verlassen wir auf eine Zeit lang Herdern, ohne ihn jedoch ganz aus den Augen zu verlieren; denn noch öfter wird er uns als eine uns schon bekannte Größe dazu dienen, um andere Größen vergleichend

*) Bd. IV. S. 481.

**) Briefe zur Beförderung der Humanität. X. S. 352 ff.

an ihm zu messen, und an ihm, dessen Lied wir an den Eingang des Gartens hingestellt, uns wieder zurechtzufinden in den verschiedenen Irrgängen desselben.

Wir knüpfen jetzt unsern Faden wo anders an. Indem wir, wie ich zu Anfange gezeigt habe, dem Gange der neuern deutschen Philosophie werden zu folgen haben, so müssen wir nun dahin uns wenden, wo die Entwicklung ihren Anfang genommen, zu Kant. Es kann vielleicht auffallen, daß ich erst jetzt von Kant rede nach Herdern; denn waren auch Beide Zeitgenossen, so war doch Kant der Aeltere, er war ja der Lehrer Herders gewesen. Ich habe dieß aber absichtlich gethan, insofern eben Herder doch nichts weniger als ein eigentlicher Schüler von Kant war, vielmehr als Gegner wider ihn auftrat, und insofern er mit seiner ganzen Bildung mehr noch in den Einflüssen und Erinnerungen der alten Zeit wurzelte, als Kant, der sich, soviel an ihm war, davon losriß. Indem hatte Herder, obwohl der Jüngere, doch schon früher einen litterarischen Namen sich gemacht, ehe Kants Kritik allgemeines Aufsehn erregte, so daß er als Schriftsteller doch die Anciennetät für sich hat. Endlich aber — und das ist der Hauptgrund — schien mir Herders Persönlichkeit weitaus geeigneter den Reigen anzuführen, weil sie als solche vielseitiger und interessanter ist, während bei Kant mehr das von der Persönlichkeit losgelöste System uns in Anspruch nehmen wird. Mit einem System d. h. mit etwas Leblosem, Abstractem aber zu beginnen hielt ich für bedenklich. Ich wollte erst eine Unterlage bauen, und die gab uns eben Herder. Nun erst mögen wir, an ihm erwärmt und erstarkt, zu der marmornen Büste des großen Denkers herantreten.

Immanuel Kant,*) geb. den 22. April 1724 zu Königsberg, der Sohn eines Sattlermeisters, dessen Voreltern aus Schottland herstammten, erhielt von seinen Eltern eine strenge, und besonders von der Mutter eine fromm-christliche Erziehung. Ueber diese seine Mutter äußerte sich Kant selbst also:**) „Sie war eine liebreiche, gefühlvolle fromme und rechtschaffene Frau, welche ihre Kinder durch fromme Lehren und durch ein tugendhaftes Beispiel zur Gottesfurcht leitete. Sie führte

*) Kants Leben ist von seinen Schülern Borowski, Jachmann und Wasianski beschrieben worden. Die drei einzeln erschienenen Biographien tragen die Signatur: Königsberg 1804. Aus neuerer Zeit: Kuno Fischer, Kants Leben und die Grundsätze seiner Lehre. Mannheim 1860, womit zu vergleichen Ulrici in Herzogs Realenc. VII. S. 333 ff.

**) b. Jachmann S. 99.

mich oft außerhalb der Stadt, machte mich auf die Werke Gottes aufmerksam, ließ sich mit einem frommen Entzücken über seine Allmacht, Weisheit und Güte aus und drückte in mein Herz eine tiefe Ehrfurcht gegen den Schöpfer aller Dinge. Ich werde meine Mutter nie vergessen, denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur, sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt.“ Es ist beachtenswerth, daß die Mutter Kants den damaligen pietistischen Kreisen sich angeschlossen, zu welchen auch der Prediger Franz Albert Schultz, einer der frühesten Lehrer unsers Kant, gehörte. Jedenfalls aber mag die streng-sittliche Gewissenhaftigkeit, welche auch das Kantische System bei all seinen Mängeln auszeichnet, eben so sehr in diesen frühesten Eindrücken der Erziehung, als in dem späteren philosophischen Gedankengange des Mannes ihre Wurzeln gehabt haben. So hatte schon der Vater immer auf Wahrhaftigkeit gedrungen und die Lüge als eine Todsünde betrachtet, und dieß hat wohl nachgewirkt auf Kants strenge Ansicht, womit er die Nothlüge verwarf. Die Mutter aber war es, die außer der Wahrhaftigkeit auch Heiligkeit verlangte, und so war denn auch wohl (wie Kants Biograph sagt) die Forderung seiner praktischen Vernunft, heilig zu sein, sehr frühe die Forderung der guten Mutter an ihn selbst.*) — Auf den Rath des frommen Predigers und Gymnasialdirektors Schultz ließen die Eltern den Sohn studieren, und Schultz unterstützte sie dabei großmüthig. Kant bewies bald ein außerordentliches Gedächtniß. Große Stellen von Classikern wußte er auswendig; auch in der Mathematik machte er bedeutende Fortschritte. Gleichwohl hatte er mit Schüchternheit und (wo es nicht gelehrte Dinge betraf) mit Vergeßlichkeit zu kämpfen. Auch körperlich gehörte er zu den Schwachen. Im Jahr 1740 betrat er die Universität seiner Vaterstadt. Er sollte sich der Theologie widmen, über die er auch wirklich Collegien hörte; aber sein Lebensgang nahm bald eine andere Richtung. Die verschiedenen Hauslehrerstellen, die er während eines Zeitraums von neun Jahren an verschiednen Orten bekleidete, paßten nicht zu seinen Anlagen und Neigungen. Ihm fehlte alles Talent, zu den Begriffen der Kinder sich herabzulassen, und er selbst pflegte nachmals zu versichern, daß vielleicht kein schlechterer Hofmeister

---

*) Borowski, S. 23. Auch Kuno Fischer bemerkt, „daß die Anlage zum sittlichen Rigorismus in Kant von der pietistischen Zucht ohne Zweifel mit genährt und begünstigt worden.“

in der Welt zu finden gewesen, als er. Desto mehr benutzte er den stillen ländlichen Aufenthalt zu seinen Studien, und schon hier wurden in seinem Geiste die Grundlinien zu seinem spätern System gezogen. Der Theologie hatte er noch nicht ganz entsagt, er predigte sogar eine paar Mal in Landkirchen, verzichtete aber bald auf die Kanzel und auf jede geistliche Wirksamkeit, und wandte sich der akademischen Laufbahn zu. In seine Vaterstadt zurückgekehrt nahm er im Jahr 1755 die Magisterwürde an, und begann philosophische Vorlesungen zu halten. Fünfzehn Jahre hindurch blieb er in dieser precären Stellung eines docirenden Magisters, bis er 1770 die ordentliche Professur der Mathematik erhielt, die er indessen bald gegen die der Logik oder Metaphysik vertauschte. Schon weit früher hatte er sich indessen als Schriftsteller hervorgethan, meist im Fache der angewandten Naturwissenschaften; und auch in der Philosophie hatte er bereits seinen eignen, von der bisherigen Wolf'schen Methode abweichenden Gang eingeschlagen. Im Jahr 1787 ward er Mitglied der königl. Akademie zu Berlin; sonstige Auszeichnungen wurden ihm weniger zu Theil, als manchem andern Gelehrten jener Zeit; er legte auch keinen sonderlichen Werth darauf. Sein Leben war überhaupt ein höchst einfaches, an äußern Begebenheiten fast armes Leben zu nennen. Größere Reisen hat er nie gemacht; er entfernte sich nie über 7 Meilen von Königsberg; außer dieser kannte er keine größere Stadt; selbst nach dem benachbarten Danzig kam er nie. Er blieb unverheirathet; auch seine nächsten Verwandten, seine Geschwister sah er wenig; nur einige auserlesene und erprobte Freunde sammelte er um sich; sonst lebte er mit seinem Bedienten nach einer strengen Tages- und Hausordnung, von der er nicht leicht abwich. Für schöne Kunst zeigte er wenig Sinn. Weder schenkte er Gemälden und Kupferstichen Aufmerksamkeit, noch liebte er Musik. Letztere nannte er eine „zudringliche Kunst" und hielt die Beschäftigung mit ihr für einen verderblichen Zeitvertreib. Junge Töchter, meinte er, thäten besser, bei einem Koche sich in der Kochkunst unterrichten zu lassen, als Musik- und Tanzstunden zu nehmen. Auf die Kochkunst hielt der große Philosoph überhaupt nicht wenig. Er unterhielt sich am liebsten über diese mit Frauen, während er philosophische Unterredungen mit ihnen vermied. Auch das l'Hombrespiel war ihm angenehm, und in geselligen Kreisen entwickelte er eine heitere, über allen Pedantismus erhabene Laune und Gewandtheit. Gegen Ende seines Lebens nahmen seine geistigen Kräfte merklich ab. Der Mann, der der denkenden Welt neue Gesetze gegeben, verfiel in eine Art Blödsinn, so daß er nicht einmal mehr ordentlich seinen Namen schreiben konnte. Nach-

dem er im Jahr 1794 seine Professur niedergelegt, starb er den 12. Febr. 1804. Sein ohnehin magerer Körper war bei seinem Tode ausgetrocknet, wie ein Scherbe; das geistreiche blaue Auge, das sonst die eben nicht imposante Gestalt des Mannes belebt hatte, war erloschen. Die entseelte Hülle ward in der Gruft der Universitätskirche beigesetzt.

Was seinen Charakter betrifft, so wird uns seine Redlichkeit, Wahrhaftigkeit und sein hoher Sinn für das Schickliche gerühmt. Obwohl er sich bei seinem ledigen Stande und seiner einfachen Lebensweise ein bedeutendes Vermögen sammelte, so hing er doch nicht an den irdischen Glücksgütern. Ein Feind alles Müßiggangs und des Bettelns, zeigte er sich gegen würdige Arme wohlthätig. Den öffentlichen Gottesdienst besuchte er nur selten, da er ihn seiner ganzen Denkweise nach nur als äußere Anregung zur Sittlichkeit betrachtete. Er, der Geförderte, glaubte dessen nicht mehr zu bedürfen, während er darauf hielt, daß die nicht selbst denkende, sich nicht selbst erziehende Masse das Institut der Kirche benützte. Er achtete daher alle religiösen Veranstaltungen aus Ueberzeugung, wie er auch, bei all seinen freisinnigen Ansichten über Staatsverfassung, dennoch ein gewissenhafter Freund der öffentlichen Ordnung blieb und alles gewaltsam Revolutionaire verabscheute. Seine religiösen Ueberzeugungen werden wir näher im Zusammenhang mit seinem System würdigen. Hier nur so viel. „Meine Herren!" sagte er einst, „ich fürchte nicht den Tod, ich werde zu sterben wissen. Ich versichere es Ihnen vor Gott, daß, wenn ich in dieser Nacht fühlte daß ich sterben würde, so wollte ich meine Hände aufheben, falten und sagen: Gott sei gelobt!"*) Als unvernünftige Bewunderer Kants ihn mit Christus auf eine Linie stellten, widersetzte er sich dieser Abgötterei und bekannte, daß er sich vor diesem Namen tief beuge, und sich, gegen ihn gehalten, nur für einen ihn nach Vermögen auslegenden Stumper ansehe.**)

Wenn ich nun nach dieser kurzen Charakteristik, die sich neben der eines Herder allerdings dürftig ausnimmt, das System entwickeln soll, so fühle ich allerdings die Schwierigkeit der Aufgabe, die um so größer ist, als ja Kant selbst daran verzweifelte, seine Lehre populär zu machen oder selbst in gebildete Frauenkreise sie einzuführen. Ich glaube indessen, daß eine Entwicklung des Systems nicht nur unnöthig, sondern daß sie sogar an diesem Orte störend wäre, und so begnüge ich mich denn die Resultate mitzutheilen, sofern sie das religiöse und sittliche Leben be-

---

*) Wasianski, S. 52.
**) Borowski S. 86. Anm.

rühren; denn diese Resultate sind es allein, die in die Entwicklung des Kirchlichen eingegriffen und auf die Gestaltung des protestantischen Glaubens auch bei Andern eingewirkt haben.

Wenn bisher die Theologen und Philosophen aller Confessionen auf gut Glück hin über göttliche und menschliche Dinge speculirt und gestritten, und wenn sie aus Vordersätzen, die sie als gewiß und erwiesen annahmen, weitere Schlüsse gezogen hatten, über die sie so oft in einen um so lebhaftern Streit geriethen, je mehr ein Jeder glaubte die Wahrheit zu besitzen, so trug Kant von vorn herein keine Lanze in diesen Streit. Während diese sich schlugen, ging er gleichsam bedächtig um die Schranken herum und untersuchte erst den Kampfplatz, ob er auch festen Grund habe, er musterte die Waffen, ob sie hieb- und stichfest, und fragte, wie weit die Pfeile reichen und wie tief die Schwerter schneiden. Genug, er unterwarf (nach dem Vorgange des englischen Philosophen David Hume) das menschliche Denkvermögen selbst einer neuen Prüfung, indem er sich die Frage vorlegte: was kann der Mensch wissen? wie weit reicht die Kraft seiner Vernunft? bis in welche Regionen trägt sie ihn sicher? wie weit darf er sich ihrem Steuer anvertrauen? — In seinem Werk, welches den Titel „Kritik der reinen Vernunft" trägt, stellte er vorzüglich diese Untersuchung an, die ihn zu dem Ergebniß führte, daß alles, was außer Zeit und Raum, außer den Formen unsres sinnlichen Erkenntnißvermögens liegt, kein Gegenstand des reinen Denkens sei. Wie einst in der sichtbaren Welt die Entdeckung, daß nicht unsre Erde der Mittelpunkt des Weltalls sei, um welchen die Sonne mit sammt den Gestirnen sich drehte, sondern selbst nur ein kleiner Punkt im Universum, der, gleich all den übrigen seiner Art, um seine Sonne sich dreht, eine nicht geringe Demüthigung für den Menschen nach sich zog: so auch diese Entdeckung im Reiche der unsichtbaren Welt, im Reiche der Gedanken.*) Nun galt es die Flügel der Speculation, die bisher über alle Himmel sich ausgespannt hatten,

---

*) Schenkel (Relig. Zeitkämpfe. Hamb. 1847. S. 186) stellt Kant in Gegensatz zu Copernicus. „Nach Copernicus dreht sich bekanntlich die Erde um die Sonne, nach Kant muß umgekehrt die Außenwelt sich gefallen lassen, sich nach dem Menschen zu richten, und zu erscheinen, wie die menschlichen Denkgesetze es erheischen." Allein wir möchten lieber Kant einen zweiten Copernicus nennen, und als einen solchen betrachtet er sich selbst, wenn er (Vorr. zur Kritik der reinen Vern. 3. Aufl. S. XVI.) sagt: als es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, habe Copernicus versucht, ob es nicht besser gehe, „wenn er den Zuschauer sich drehen lasse und die Sterne in Ruhe ließe." Wie Copernicus die scheinbare Bewegung nicht mit der wirklichen vermengt wissen wollte, ebenso Kant auf geistigem Gebiete.

einzuziehn, die Streitkräfte, die man nach allen Seiten hin verwendet, zurückzurufen, sie zu mustern, zu sammeln, und alle Kraft zu concentriren auf den einen hell erleuchteten Punkt des wirklichen Denkbaren. Und wer will leugnen, daß in dieser gewonnenen Selbsterkenntniß und Selbstbeschränkung der Vernunft ein reinerer Gewinn lag, als in allen vermeintlichen Eroberungen auf einem Gebiete, das der Mensch doch nicht in dem bisherigen Umfang und in der bisherigen Begrenzung als das seinige behaupten konnte. Das Sichere und Probehaltige schien dem Unsichern, in die Luft Gebauten auf jeden Fall vorzuziehn. Nicht unpassend ist daher Kant einem Kaufmann verglichen worden, der bei allem Großhandel, den er treibt, sein Vermögen pünktlich berechnet, die Grenzen seiner Zahlungsfähigkeit genau kennt und diese Grenze nie überschreitet.*) Freilich ließ sich die Entdeckung Kants auf dem Gebiete des reinen Denkens nicht so zur mathematischen Gewißheit erheben, wie die frühere Entdeckung seines Landsmanns Copernicus auf dem Gebiete der empirischen Beobachtung, weil man hier mit keinem äußern Apparat nachkommen und keiner andern Gläser sich bedienen konnte, als solcher, die von der Kantischen Kritik selbst geschliffen waren, und das waren die von ihm aufgestellten Kategorien. Aber nur schon das, daß der Geist des Menschen auf sich selbst zurückgewiesen, auf die Prüfung seiner eignen Kräfte hingelenkt wurde, war von großem Belang. Die alte zum Theil verwitterte Inschrift über dem Tempel der Weisheit: „Kenne dich selbst", ward durch die Kritik auf's neue aufgefrischt, und leuchtete wie eine mahnende Feuersäule durch das Dunkel, in welchem so manche Philosophen der alten und neuen Zeit getappt hatten. Darum haben auch Viele Kant den zweiten Sokrates genannt, dessen Nichtwissen weiter reichte, als das Wissen der Sophisten. Alle die scholastischen Gebäude einer willkürlich dichtenden und grübelnden Vernunft schienen jetzt in ihren Grundfesten erschüttert, und auch wir können nicht umhin, wo es sich um die Geschichte des Protestantismus handelt, in der Kritik Kants insofern etwas Protestantisches zu erblicken, als sie den Anmaßungen der Vernunft oder vielmehr den Anmaßungen des an die Seite der echten Vernunft getretenen Verstandes mit derselben Entschiedenheit entgegentrat, mit der einst die Reformatoren die alte Scholastik bekämpft hatten, freilich mehr in negativer als in positiver Weise. Aber auch das kann uns nicht entgehen, daß, nachdem die neue Scholastik mit der alten war gestürzt worden, bald wieder eine neue und

*) Fischer S. 84.

endlich eine neueste an ihre Stelle trat, und daß statt des wirklichen Selbstdenkens das Schwören auf des Meisters Wort, das Nachbeten unverstandner Formeln seit der Kantischen Zeit ärger wurde als je. — Doch hören wir ihn erst selbst, und fragen wir, wie es mit seiner Philosophie und ihrer Anwendung auf die Religion gemeint war.

Wenn Kant nur das als Gegenstand des reinen Denkens bezeichnet, was innerhalb der Zeit und des Raums ist, so meint er damit nicht, daß was außerhalb derselben ist, nicht vorhanden sei, daß es über Zeit und Raum hinaus nichts Unendliches, nichts Ewiges gäbe, was allerdings eine traurige, den Menschen in die Endlichkeit bannende Philosophie wäre. Nein, er will nur nicht, daß man die ewigen Dinge zum Gegenstand menschlicher Untersuchung und eines gelehrten Beweises machen soll, und so läßt er im Grunde den Glauben als Glauben unangetastet, wenn er gleich den Ausdruck Glauben umgeht, weil er dafür in seinem System keinen rechten Ort hat. Kant bezeichnet sonach Gott und Unsterblichkeit nicht als Glaubensartikel, sondern als Forderungen der praktischen Vernunft, welche er von der reinen oder theoretischen Vernunft unterscheidet. Gott und Unsterblichkeit lassen sich nicht im eigentlichen Sinne beweisen; aber von dem praktisch-sittlichen Standpunkt aus wird der Mensch auf beide hingeführt. Das was dem Menschen gewiß ist auch innerhalb der Schranken von Zeit und Raum, das ist seine sittliche Natur, seine sittliche Freiheit, sein Wille. In diesem sich selbst bestimmenden Willen liegt nun für den Menschen die Bürgschaft seiner Unsterblichkeit und das Zeugniß, daß ein Gott sei, ein Vergelter des Guten und Bösen. Der Mensch, ein freies, sittliches Wesen, trägt in sich den Beruf, dieser seiner sittlichen Natur gemäß zu leben, auch da, wo sein natürlicher Hang nach Wohlsein und Glückseligkeit mit seinem Pflichtgefühl in's Gedränge kommt. Diese unabweisbare sittliche Nöthigung, die der ungelehrte Christ einfach das Gewissen nennen würde, nannte Kant etwas vornehm den kategorischen Imperativ.*) Diesem hat der Mensch unbedingt zu folgen, er soll das Gute thun rein um des Guten willen, nicht etwa in Aussicht auf diesseitige oder jenseitige Belohnung oder aus Furcht vor Strafe. Dadurch würde die Sittlichkeit zum Mittel herabgewürdigt, während sie Zweck sein soll. — Wir haben schon erinnert, daß Kant keineswegs die Unsterblichkeit und eine jenseitige Vergeltung leugnete. Im Gegentheil forderte er

*) Er unterscheidet den kategorischen Imperativ, dem sich Keiner mit Ehren entziehen kann, von dem hypothetischen, dem eignen Belieben des Menschen, den Grundsatz von der bloßen Maxime.

eine solche vom Standpunkt der praktischen Vernunft aus und gründete sogar auf sie seinen Gottes- und Unsterblichkeitsglauben; denn eben darum, weil das Streben des Menschen nach Sittlichkeit mit dem eben so natürlichen Triebe nach Glückseligkeit häufig in Widerstreit und in Zwiespalt geräth, so muß wohl jenseits eine Ausgleichung stattfinden; es muß ein allweises, ein allgerechtes, allgütiges Wesen sein, das diese Ausgleichung vollziehn kann und will. Aber so sehr dieß der praktischen Vernunft einleuchtet, so unerbittlich muß nach Kant die theoretische Vernunft die Erfüllung des Sittengebotes auch auf den Fall hin fordern, daß keine solche Vergeltung stattfände. Der Mensch muß unter allen Bedingungen so handeln, wie es eines freien sittlichen Wesens würdig ist, und was er für Andere als Gesetz aufstellt, muß es auch ihm sein. Unsre Sittlichkeit darf nicht abhängig gemacht werden von Verheißungen und Drohungen, sie hat ihren Werth in sich selbst. — Kant wollte also die Religion nicht als etwas Ueberflüssiges beseitigen, aber er wollte die Sittlichkeit allerdings emancipiren von ihr, er wollte sie auf freie Füße stellen. Der wahrhaft Sittliche sollte der Religion nicht als Stütze bedürfen, sich nicht von religiösen, sondern von rein sittlichen Motiven allein leiten lassen. Wenn diese religiösen Motive nun wirklich nichts anderes wären, als Hoffnung auf Belohnung und Furcht vor Strafe (und wären es auch ewige Strafen und Belohnungen), so hätte Kant vollkommen Recht, wenn er davon die Sittlichkeit unabhängig machen wollte, denn auch das Christenthum lehrt uns das Gute thun nicht um des Lohnes willen, und das Böse meiden nicht um der Strafe willen. Es will ja nicht den knechtischen Geist der Berechnung und der Furcht, sondern den freien Geist der Kindschaft. — Aber eben von diesem kindlichen Geiste will in dem Kantischen Systeme nichts verlauten. Der kategorische Imperativ ist wahrlich nicht jener Geist der Kindschaft, in dem wir rufen: „Abba, lieber Vater.“ Er ist und bleibt, wenn auch kein äußerliches, willkürlich gegebnes Gesetz, doch immer ein Gesetz, ein bloßes „Du sollst“, ein Gebot der eisernen Nothwendigkeit. Die Kantische Lehre führt uns wohl zu der Einsicht, zu der auch der Apostel Paulus den Menschen führt, nämlich, daß ein andres Gesetz sei in unsrer Vernunft und ein andres in unsern Gliedern, das dem Gesetz in unsrer Vernunft widerstreitet; aber auf den Ruf: „Ich elender Mensch! wer wird mich erretten aus diesem Leibe des Todes?“ tönt aus diesem System heraus keine andre Antwort dem freien Menschen entgegen, als die: „Arzt, hilf dir selber!“ — Daß Kant die Religion nicht zur Stütze der Moral machen wollte, wenn man dabei an eine bloß äußere Stütze,

an einen Haltpunkt für den sittlich Schwachen denkt, darin muß er Recht behalten. Es ist dieß nicht nur der Würde der Sittlichkeit, es ist auch der Würde der Religion entgegen, die nicht als bloßes Mittel dienen will zu äußern Zwecken, nicht als Popanz und Schreckbild für die Gottlosen, und nicht als Lockspeise für die Begehrlichen. Aber ein mächtiger Unterschied ist zwischen der äußern Stütze, an welche der Baum sich kümmerlich anlehnt, und zwischen der Wurzel, aus der er den nährenden Saft und Trieb zum Wachsthum zieht und aus der er mit gesunder Lebenslust emporschießt. Daß die Religion diese Wurzel sei, daß aus ihr die Sittlichkeit ihre reinsten Lebensbedingungen ziehe, das ist eine Anschauung, die der Kantischen Lehre fehlt. Daß äußere Werkheiligkeit den Menschen nicht gerecht mache, ihm keinen Anspruch auf Seligkeit gebe, daß Gesetzlichkeit noch keine Sittlichkeit (Legalität noch keine Moralität) sei, das hat Kant trefflich nachgewiesen. Hierin steht er ganz auf dem Boden des Christenthums, dem gesetzlichen Judenthum gegenüber, ganz auf dem Boden des evangelischen Protestantismus, der Werkheiligkeit der römischen Kirche und der spätern mancher sogenannter Moralphilosophen gegenüber, welche die Glückseligkeit des Menschen als höchstes Ziel setzten (Eudämonismus). Hierin hat er trefflich aufgeräumt. Aber wenn man dann weiter fragt nach den Quellen der Sittlichkeit, nach der Grundkraft und dem Grundtrieb aller Tugend, da weist er den Menschen an sich selbst. Die das Leben wirkende Gnade, der dem Menschen sich mittheilende, ihn hebende und tragende Gottesgeist das sind für Kant Dinge, die weder in der theoretischen, noch in der praktischen Vernunft irgend einen Anhalt finden. Jenes frische, freie Glaubensleben, wie es zu der Apostel Zeiten die Welt überwunden und wie es in Luther sich erwiesen in den Tagen der Reformation, konnte allerdings unter der Luftpumpe des kategorischen Imperativs nicht zu Athem kommen. Was der Himmel von jeher Himmlisches unter den Menschen geweckt und genährt hat, das löst sich hier in den Proceß eines vernünftigen, nach unveränderlichen Gesetzen sich bewegenden Handelns auf, und es fällt Einem dabei allerdings das von Herder gebrauchte Bild eines Gliedermanns ein, der die Glieder wie auf's Commando nach dem Tacte bewegt, dem aber doch die Seele fehlt mit dem göttlichen Funken. — Kant kennt allerdings einen Gott, und zwar einen wirklichen, einen sich selbst bewußten, persönlichen Gott, nicht eine bloße Weltseele. Aber dieser Kantische Gott ist in der That nur zu außerweltlich, zu sehr nur jenseitig; scheint es doch fast, als sei er bloß um der künftigen Vergeltung willen da, und warte bis dahin zu

als unthätiger Zuschauer der menschlichen Handlungen. Der Kantische Gott ist wohl der strenge Richter, der die Waage hält am Tage des Gerichts, aber er ist es nicht, der zu diesen Handlungen den Impuls giebt. Er gleicht wirklich dem Mann im Evangelium, der schneidet, wo er nicht gesäet hat, der fordert und unerbittlich fordert, ohne doch die Kraft zu geben, dieser Forderung zu entsprechen; denn gesetzt auch, es seien Einzelne, die in der vernünftigen Selbstachtung und in der Selbstüberwindung es so weit bringen, wie der Weise es verlangt, so wird dann eben dieser Einzelne nur um so mehr in den Philosophenmantel seiner eignen Gerechtigkeit sich einhüllen und in sittlichem Hochmuth über die Menge sich erheben, während die Mehrheit, wenn sie zur schwindlichten Höhe hinaufschaut, am Gelingen verzagt und von sittlicher Muthlosigkeit befallen untergeht. Und doch stellt Kant diese Forderung an Alle; und stellt sie mit Ernst, und in diesem Ernst, womit er die Sittlichkeit vom Menschen fordert und wonach er den wahren Werth des Menschen allein abschätzt, liegt etwas Großes und Ehrwürdiges. Wenn neuere Philosophen den Werth des Menschen nur darnach zu bestimmen scheinen, wie weit er es im Denken gebracht, wenn die Geistigkeit, die dialektische Gewandtheit und Beweglichkeit des Menschen, seine Genialität ihnen über alles geht, so ist es dagegen rührend, von Kant zu vernehmen, daß er die Seligkeit jenes Lebens nicht darein setzte, mit großen Geistern seiner Art umzugehn, sondern mit redlichen Seelen, unter denen ihm auch sein beschränkter Bedienter Lampe willkommen sein werde.*) Darin liegt etwas überaus Demüthiges, wahrhaft Christliches. So eine Aeußerung hätte auch Luthern gefallen.

Sehen wir nun weiter nach der Stellung uns um, welche die Kantische Lehre dem Christenthum gegenüber einnahm, so finden wir seine Ideen darüber hauptsächlich in der Schrift entwickelt, die er, bereits im Greisenalter stehend, im Jahr 1793 veröffentlichte: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (2. Aufl. 1794), und die ihm einen amtlichen Verweis Wöllners, im Namen des Königs Friedrich Wilhelm II. zuzog, im Zusammenhang mit den bekannten Maßregeln des Religionsedicts.**) Rücksichtlich der geoffenbarten Religion (im Gegensatz gegen die natürliche) könnte man die Frage aufwerfen, und man hat sie aufgeworfen, ob nicht die Ueberzeugung von unserm Nichtwissen der göttlichen Dinge, von der Beschränktheit

*) Jachmann. S. 123. Daß übrigens Lampe ein Taugenichts war, den Kant nach 40 Jahren aus seinem Dienst entlassen mußte, ändert an der Sache nichts.

**) Vgl. das Weitere bei Fischer. S. 43 ff.

unsrer Vernunft, gerade zur Annahme einer Offenbarung hätte hinführen sollen? Eben weil der Mensch mit seiner Vernunft das Göttliche nicht zu erkennen vermag, wie du selbst gezeigt hast, so könnte man zu Kant sprechen, eben darum sollen wir ja Gott doppelt danken, wenn er uns das hat wissen lassen, was wir aus uns nicht wissen. Diesen allerdings nahe liegenden Schluß haben in der That einige Kantianer gemacht, um ihr philosophisches System mit dem Offenbarungsglauben in Uebereinstimmung zu bringen, nicht aber Kant selbst; denn auch der Begriff einer übernatürlichen Offenbarung, von dem diese ausgehen, gehörte ja nach ihm zu den Dingen, worüber die Vernunft nichts weiß. Woher, so fragte er ganz folgerichtig von seinen Voraussetzungen aus, woher soll der menschliche Geist wissen, daß das, was sich ihm als eine Offenbarung ankündigt, wirklich eine solche sei? welches sind die sichern Merkmale (Kriterien), an denen er eine solche Offenbarung erkennen, an denen er die wahre von der falschen unterscheiden soll? wo sind die Grenzen des Natürlichen und des Uebernatürlichen? wo beginnt das Wunder? wo hört die Natur auf Natur zu sein? Ueber alle diese Fragen hat die Vernunft keine Entscheidung; und so entschied auch Kant nichts. Die Möglichkeit einer Offenbarung, eines Wunders läßt sich nach ihm weder mit sichern Gründen beweisen, noch mit sichern Gründen leugnen. Von der Annahme und Verwerfung derselben kann aber auch darum das Wesen der Religion nicht abhangen. Da einmal alles auf das Sittliche ankommt, so ist auch nach Kant der sittliche Gehalt einer Religionslehre das Maß ihrer Wahrheit und das Kriterium einer jeden Offenbarung; und daß nun unter allen gegebnen Religionen das Christenthum am reinsten den sittlichen Forderungen der Vernunft entspreche, und am meisten dazu beitrage, nach außenhin die Sittlichkeit zu fördern, das gab Kant mit voller Ueberzeugung zu. Und zwar hob er nicht so einseitig nur die Lehre des Christenthums hervor, wie manche seiner Anhänger; auch die geschichtlichen Grundlagen desselben hatten für ihn Bedeutung. So die Person Christi. Es sei gut, meinte er, daß die Menge der Menschen an dem geschichtlichen Erlöser ein Ideal habe, in welchem die reine Sittlichkeit verwirklicht erscheine und an das sie sich halten könne; es sei gut, daß in der kirchlichen Gemeinschaft eine Anstalt gegeben sei, das auch der Masse zugänglich zu machen, was der Weise freilich auch ohne dieses aus der Vernunft schöpft. Die Idee eines Reiches Gottes auf Erden, d. h., nach Kantischer Deutung, eines sittlichen Vereins der Menschen zur Erreichung der höchsten sittlichen Zwecke, war ihm von großem Werth; nur, meinte er, müsse man das Priesterwesen

und das Statutarische in der Religion sorgfältig scheiden von ihrem Wesen. — Wenn ein Voltaire über die Bibel spottete, so erkannte der tiefere Weise in ihr ein vortreffliches Beförderungsmittel sittlicher Wahrheiten. Der Prediger, der Volkslehrer soll dieses Buch so nutzbar machen, als er nur immer kann. Es soll ihm aber weniger daran liegen (meint Kant), den ursprünglichen Sinn der heil. Schrift zu ergründen (was er dem gelehrten Theologen überlassen mag), als vielmehr die heil. Schrift nach dem jedesmaligen Bedürfniß der Zuhörer zu erklären, auch auf die Gefahr hin, etwas anderes aus ihr herauszubringen, als das ursprünglich Gemeinte. Das war nun freilich ein gefährlicher Grundsatz, der zu der willkürlichsten Behandlung der Bibel hinführte, und der aus allem alles machen ließ, wenn nur ein moralischer Nutzen herausschaute. Was Kant die „moralische" Interpretation der Schrift nannte, lief doch zuletzt auf ein dem exegetischen Gewissen zuwiderlaufendes, mithin unmoralisches, willkürliches Verfahren hinaus, das weder vor dem Richterstuhl der Wissenschaft, noch der strengen Sittlichkeit bestehen konnte.

Kant hatte das mit Lessing gemein, daß er, im Gegensatz gegen die alles verwerfende Neologie der Zeit, selbst in der alten Kirchendogmatik noch einen Kern von tiefern Wahrheiten entdeckte, den er weislich zu benutzen rieth. Er suchte daher sogar gewisse Kirchendogmen, die man bereits nicht nur als vernunft- sondern auch als schriftwidrig über Bord geworfen hatte, wieder zu Ehren zu bringen. So die Lehre von der Erbsünde. Kant war ein zu guter Menschenkenner, um mit Rousseau zu schwärmen. Er konnte sich nicht in die philanthropische Ansicht finden, wonach der Mensch von Natur gut und unschuldig ist. Der Mensch ist vielmehr nach Kant von Natur ein selbstsüchtiges, nur auf Eigennutz und selbstisches Wohl bedachtes Wesen. Das nannte er das radicale Böse. Das Gute ist dem Menschen nicht von Natur angeschaffen, er muß dazu erzogen, dazu gebildet werden. Aber freilich gehn die Kantische und die Kirchenlehre hier wieder aus einander, indem nach Kant der Mensch am Ende doch wieder das durch den Menschen werden soll, was nach der Schrift und nach der Kirchenlehre durch Gott geschieht.*)

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so können wir sagen: Christus, Christenthum, Bibel, Kirche und Kirchenlehre waren für Kant nicht leere Schälle, sie waren für ihn nicht, wie für

*) Außer Fischer vgl. noch über Kants theologische Grundsätze Ulrici in Herzogs Realenc. VII. S. 333 ff.

die gemeinen Deisten, ein Gegenstand des Spottes und der Verachtung; nein, sie blieben auch für Kant Gegenstände der Verehrung, wenigstens Gegenstände, die er des ernsten Nachdenkens und der sorgfältigsten Prüfung werth achtete. Ueber manches sprach er, der Meister, nicht ab, worüber in der Folge die Schüler viel rascher abgesprochen haben. Er wollte es nicht auf seinem Gewissen haben, das aus dem Herzen des Volkes zu reißen, was die Stützen seiner Sittlichkeit ausmachte. Ihm blieben diese Stützen, aber freilich nur als Stützen, als Krücken für den Schwachen, als einstweilige Hebel für die, die noch nicht selbst sich heben können. Lebendig geworden waren Bibelreligion und Christenthum in ihm nicht wie z. B. in einem Herder, und was in ihm nicht lebendig war, wie konnte er es Andern mittheilen? Ehren wir es aber, daß er es ihnen nicht nahm, wenigstens nicht absichtlich es ihnen nehmen wollte. Freilich konnte er es nicht verhindern, daß nicht die Schüler auch da aufräumten, wo der Meister stille stand. Wenn es auch bezweifelt werden mag, daß einer der tüchtigsten Schüler Kants, Fichte, es ausgesprochen haben soll, es werde das Christenthum in fünf Jahren sich überlebt haben,*) so fehlte es doch nicht an ähnlichen Aeußerungen von Andern. Wenn die mäßigern Verehrer sich damit begnügten, ihren Lehrer dem Sokrates gleichzustellen, so hoben ihn die berauschten Anhänger über Christus hinaus, oder sie wandten auf ihn die Worte der Schöpfung an: Gott sprach: es werde Licht! und es entstand — die Kantische Philosophie.**) Wie Kant selbst solche Abgötterei von sich wies, haben wir gehört. Ueberhaupt hatte er, wie alle wahrhaft großen Männer, es nicht darauf abgesehn, eine Schaar von Nachbetern sich zu erziehn, sondern die Geister anzuregen. Zu verschiednen Malen hatte er es in seinen Collegien wiederholt, er wolle seinen Zuhörern nicht die Philosophie lehren, sondern das Philosophiren, er wolle ihnen also nicht ein schon fertiges System in die Hände liefern, sondern ihren Geist im Denken üben, und sie in den Stand setzen, selbst das Wahre zu finden. Aber wie konnte er dem Strom gebieten, der immer mehr über die Ufer austrat? Es kann auffallen, daß eine so scheinbar trockne, abstracte Lehre wie die Kantische, eine Lehre, die vielleicht kaum der Hundertste verstand, dennoch einen so großen Anhang erhielt. Und doch war es so.

---

*) Wenigstens widerspricht Fichte, Sohn, dieser von G. Müller im Leben Herders angeführten Sage.

**) Dieß führt Fichte selbst an, in der Biographie seines Vaters.

Das Kantische System oder die kritische Philosophie, wie man sie nannte, wurde nur zu bald zur Parteifahne erhoben, um welche Theologen, Juristen, Pädagogen und Aerzte sich schaarten. Ein Beweis, daß die Ideen, wie Kant sie anregte, in der Zeit lagen, daß das Nämliche, was er in streng wissenschaftlicher Form vortrug, in unbestimmterer Weise in den Geistern dämmerte, und daß es nur der Zauberworte eines Systems bedurfte, um die Geister heraufzubeschwören, die ohne dieses Zauberwort im Dunkel geblieben wären. Aber wie alles wieder seinen Gegensatz und seine Beschränkung findet, so ging es auch der Kantischen Philosophie, und eben den Mann, mit dem wir uns früher beschäftigt haben, Herder, werden wir in der nächsten Vorles. unter ihren geistreichsten und kräftigsten Gegnern erblicken.



Fünfte Vorlesung.

Herders Stellung zur Kantischen Philosophie. — Rationalismus und Supranaturalismus. — Franz Volkmar Reinhard und seine Geständnisse.

Daß das Kantische System eine Revolution nicht nur in der deutschen Philosophenwelt herbeiführte, sondern auch auf die weitern Gebiete der Wissenschaft, namentlich auf das Gebiet der religiösen Vorstellungen, der Kunst, der Sittlichkeit, der Politik, der Erziehung u. s. w. einen entscheidenden Einfluß übte, haben wir zu Ende der letzten Vorles. bemerkt; und wenn wir zugleich nicht unbemerkt lassen konnten, daß auch hier der Modegeist und der Trieb nach etwas Neuem und Besonderem die Zahl der Anhänger vermehren half, so wäre es doch mehr als ungerecht, den mächtigen Anstoß verkennen zu wollen, den eben Kant durch seine Philosophie den Geistern gab. Eine Philosophie, die junge Männer, wie einen Schiller und einen Fichte, beide auf eine Zeit lang ganz und gar für sich zu gewinnen, wenn auch nicht auf die Dauer zu befriedigen wußte, die über ein halbes Jahrhundert hinaus die Geister bewußt und unbewußt beherrschte, ja die eigentlich noch jetzt, nachdem sie in der Schule wenig Anhänger mehr zählen dürfte, unter einer großen Classe von Gebildeten und Halbgebildeten ihre Spuren verfolgen läßt, eine solche kann nicht wohl als etwas Zufälliges betrachtet werden; sie hat welthistorische Bedeutung und verdient daher schon deßhalb mit Achtung genannt zu werden. Kant hat in seiner Kritik dem denkenden Geist, wie er in der deutschen Nation vor allen andern seine Vertreter findet, eine Aufgabe gestellt, an der sich die tiefern Denker, die eigentlichen Philosophen von Beruf bis auf den heutigen Tag abarbeiten. Die Acten über ihn, über das, was eigentlich seine Philosophie geleistet, worin ihr Verdienst besteht und worin ihr Irrthümliches, sind noch nicht geschlossen, und wir sind am wenigsten berufen, hierüber uns

ein Urtheil zu bilden, geschweige ein solches zu fällen. Uns genügt, das Große, das Bedeutsame anzuerkennen, wo es uns begegnet; und wenn wir auch gefunden haben, daß die Stellung, welche diese Philosophie in der Entwicklung des Protestantismus eingenommen, eine einseitige gewesen, die in mehrern Stücken von der Lebenswurzel des Christenthums sich entfernte, so soll damit auch nur über diese Stellung und Beziehung, die uns allein angeht, nicht über das System selbst, das wir nur sehr fragmentarisch kennen lernten, ein Urtheil gefällt sein.

Zu unsrer historischen Aufgabe gehört es aber, daß wir ebensowohl die begeisterte Aufnahme, welche Kant bei den Einen seiner Zeitgenossen fand, in's Auge fassen, als auch den Widerspruch, den er von den Andern zu erfahren hatte. Eine eigentliche Geschichte des Streites kann hier nicht gegeben werden. Nur so viel ist schon von vorn herein zu vermuthen, daß, wie es eine Menge unsinniger Anhänger gab, es auch an unsinnigen und geistlosen Widerlegungen, an Schmähungen und Verdächtigungen der gemeinsten Art nicht fehlte. Manche, denen Kant ihr Kartenhaus von künstlichen Beweisen etwas unsanft umgeblasen, mußten sich wider ihn erbosen; selbst die große Schaar der Aufklärer, die sich bisher in der Weise eines maßlosen und breiten Raisonnirens hatte gehen lassen, war mit Kant nicht zufrieden; denn so sehr im Ganzen sein System dem Vorschub leistete, was die Neologie schon lange gewollt hatte (Beschränkung des Religiösen auf das Moralische u. s. w.), so war doch die strengere Zucht des Geistes, die Kant durch seine kritische Methode einführte, Manchen unbequem, und schon daß ihre Namen durch den seinigen verdunkelt wurden, mochte die Eiteln unter ihnen kränken. Aber gewiß ist es auch, daß neben den gemeinen Schreiern sich Stimmen erhoben gegen das Kantische System, die sich von der Stimme jener durch ihr Gewicht, durch ihr Ansehn, durch ihren ganzen Ton bedeutend unterschieden. Wir haben Herder als einen Gegner genannt. Ehe wir die Verschiedenheit beider Männer, die uns als Doppelgestirn am litterarischen Himmel erscheinen, herauskehren, lassen Sie uns von dem ausgehen, was sie mit einander gemein haben. Es ist nicht nur das gemeinsame engere Vaterland (Beide waren Preußen), nicht nur der berühmte Name überhaupt in einer merkwürdigen Zeit, der sie verbindet, sondern es ist auch ihr Protestantismus, ihr scharfes, kritisches Salz. Beide waren protestantische Geister, Beide Männer des Fortschritts, der freien Entwicklung; Beide hatten den unverkennbaren Drang nach etwas Neuem,

nach etwas Besserm, Beide wollten den Menschen aus den engen Beschränkungen seines Gesichtskreises, wie er durch Geburt, Erziehung, Gewohnheit gegeben ist, emporheben zu einer freien Betrachtung seiner selbst, zum Bewußtsein seiner geistigen Würde, zum Besitz und Genuß seiner Menschheit im edelsten Sinne des Wortes. Der Mensch als Mensch, in seiner reinen Menschlichkeit war Beider Aufgabe, und merkwürdig: das von Herdern so viel gebrauchte Wort „Humanität" war auch Kants Losungswort. Als seine Leibes- und Geisteskräfte schon bedeutend abgenommen hatten, noch bei'm letzten Zusammenraffen seiner selbst, vernahm man von ihm die Aeußerung: „Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen."*)

Daß Herder, als der Jüngere, als der einstige Schüler Kants, gegen ihn die persönliche Hochachtung behalten, die er gegen alle großen Männer seiner und aller Zeiten hatte, können wir von seiner Humanität erwarten. Oder sollte er seinem eignen Grundsatz untreu geworden sein, wenn er sagt: „Ein Schüler, der seinen Lehrer verfolgt, trägt die Nemesis auf dem Rücken und das Zeichen der Verwerfung an seiner Stirne." **) Nein, wir haben es schon in Herders Leben bemerkt, daß er persönlich Kant hochschätzte. Selbst die Lehre Kants und ihre Bedeutung für die Zeit wußte er nach Verdienst zu würdigen. Er nahm sie gegen ungerechte Beschuldigungen, gegen eine falsche Consequenzmacherei sogar in Schutz. „Falsch ist es," sagt er, „ganz und gar falsch,***) daß seine Philosophie von der Erfahrung abziehe, da sie vielmehr auf Erfahrung, wo diese irgend nur stattfinden kann . . . hinweiset. Falsch ist es, daß er eine Philosophie liebe, die ohne Kenntniß andrer Wissenschaften immer und ewig leeres Stroh drischt; die das thun, sind nicht seiner Gattung." Vielmehr traf Herders Tadel zunächst nur die einseitigen Anbeter Kants, die statt seine Kritik der reinen Vernunft für „eine Tenne zu nehmen, welche die Spreu des philosophischen Denkens vom Weizen trennen sollte, sie für den Inhalt alles menschlichen Denkens und Wissens überhaupt" nahmen. „Wenn man," sagt Herder ganz protestantisch, „den Umriß für die Sache selbst, den Rahmen für das Bild, das Gefäß, dessen Fugen er darleget, für den völligen Inhalt des Gefäßes annimmt, und glaubt, daß man alle Schätze der Erkenntniß hiemit in sich gesammelt habe, welch ein Mißverstand, welch ein Mißbrauch!" . . .

*) Wasianski. S. 205.

**) Das Fest der Grazien in Schillers Horen 1795. 11. Stück S. 14.

***) Biographie II. S. 240.

„Die Intoleranz, mit welcher die gestempelten und nicht gestempelten Kantianer von ihrem allgemeinen Tribunal sprachen, verdammten, lobten, verwarfen, sie ist dem gesunden Theil von Deutschland so verächtlich gewesen, als sie dem toleranten Charakter und überlegenden Wahrheitssinne des Urhebers dieser Philosophie zuwider sein mußte.“ . . . „Kants eigne Werke (sagt derselbe Herder prophetisch) werden bleiben. Ihr Geist, wenn auch in andere Form gegossen, wird wesentlich weiter wirken und leben. Er hat schon viel gewirkt, fast in jedem Fach menschlicher Untersuchungen sieht man seine Spuren. Durch Kant ist ein neuer Reiz in die Gemüther gekommen, nicht nur das Alte zu sichten, sondern auch . . . die eigentlich menschlichen Wissenschaften, Moral, Natur- und Völkerrecht, nach strengen Begriffen zu ordnen. Sehr heilsam sind diese Versuche, sie werden in Thathandlungen greifen, und einst, so Gott will, selbst zu angenommenen Maximen werden.“ „Unverkennbar schön und nützlich wäre es gewesen,“ sagt Herder in den Briefen über Humanität,*) „wenn die reine Absicht Kants von allen seinen Schülern erkannt und angewandt worden wäre. Das Salz, womit er unsern Verstand und unsre Vernunft abreibend geschärft und geläutert hat, die Macht, mit der er das moralische Gesetz der Freiheit in uns ausruft, können nicht anders als gute Früchte erzeugen.“ „Aber“ — sagt er an einem andern Orte**) — „wenn die Kantische Philosophie als ein Ferment anzusehen ist, so nahm die Dummheit den Sauerteig für den Teig selbst, und daher der unbegreifliche Unfug.“ Herder meinte, es wäre ein wohlthätiges Unternehmen, aus Kants Schriften die Hauptsätze zusammenzuziehn, sie mit dem, was bisher philosophirt worden, zu vergleichen und so ein sicheres Resultat von dem zu gewinnen, was er Neues geleistet, da doch

---

*) Werke zur Phil. u. Gesch. XI. S. 188 ff., wo sich zugleich eine schöne Charakterzeichnung Kants findet: „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er, in seinen blühendsten Jahren, hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene zum Denken gebauete Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. . . . Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig, keine Kabale, keine Secte, kein Vortheil, Namenehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf, und zwang angenehm zum Selbstdenken. Despotismus war seinem Gemüthe fremd. Dieser Mann, den ich mit größter Achtung nenne, ist Immanuel Kant; sein Bild steht angenehm vor mir“ u. s. w.

**) Biographie II. S. 229.

nur verblendete Kantianer behaupten könnten, daß alles neu sei. Die Gerechtigkeit, die Humanität schien ihm eine solche Arbeit zu verlangen. Auch Kants Verdienst sollte dabei nicht zu kurz kommen; aber die einseitige Erhebung desselben auf Kosten der Uebrigen war ihm allerdings zuwider. — Was Herdern besonders gegen die Alleinherrschaft der Kantischen Philosophie, wie sie nun auch in der Theologie überhand nahm, einnehmen mußte, das waren die Erfahrungen, die er bei den Candidatenexamen in Weimar machen mußte. „Da kamen," so erzählt uns Herders Biograph, J. G. Müller,*) „junge Theologen zum Examen nach Weimar, deren Unwissenheit, Arroganz und freche Antworten Herdern, zum Theil empörten, zum Theil schmerzten, wenn z. B. gutartige Jünglinge ihm selbst sagten, „„wir sind nicht anders gelehrt worden, belehre man uns eines Bessern."" Ein junger Weimarischer Geistlicher hatte sich vor oder nach dem Examen erschossen, aus Verzweiflung über sein verfehltes Studium. Ein andrer talentvoller Jüngling schrieb einen Aufsatz gegen die Ehe und forderte zu gleicher Zeit in ungestümen Bittschriften vom Oberconsistorium ein geistliches Amt. Eine zügellose Arroganz mit höhnender Verachtung alles Ehrwürdigen verbreitete sich unter den Jünglingen, die heiligsten Bande der Natur galten ihnen nichts mehr; Elternliebe, Kinderliebe, Liebe der Gatten waren ihnen Spott; ... Treue und Glauben zu halten sei man nicht verbunden, Religion, zumal christliche Religion, sei Aberglaube. Alle diese nagelneue Weisheit wurde frech geäußert und fand ihre mächtigen Protectoren. Das schmerzte Herdern. Ja, es schmerzte ihn für Kant, und der Unwille gegen die thörichte Verehrung ging freilich dann zuletzt auch theilweise auf den Verehrten über. Er nannte es klein von Kant, daß er nicht selbst diesem Unfug zuvorkomme, da er es doch wissen konnte, welcher Mißbrauch mit seiner Lehre getrieben wurde. Soll er sich doch selbst geäußert haben, es habe ihn von allen seinen Schülern nur einer verstanden, der Hofprediger Schultz in Königsberg. Und so fand Herder sich denn aufgefordert, in seiner Metakritik gegen Kants Kritik aufzutreten."

In den Schriftstreit selbst können wir nicht eingehn. Es ist Thatsache, daß Herders Metakritik, so wie auch die Kalligone, welche gleichfalls gegen Kant gerichtet war, nicht die gehoffte Wirkung thaten und daß beide nicht gerade unter die vorzüglichsten seiner Schriften gehören. Gestehen wir es nur, daß sich Herder hier auf ein Feld wagte, auf dem er weniger zu Hause war als auf dem der Theologie, der Geschichte,

---

*) Biographie II. S. 225.

der Litteratur. Die speculative Philosophie war nun einmal Herders Sache nicht. Die lebendige poetische Anschauung herrschte bei ihm über den Begriff vor. Er selbst redet den abstracten Philosophen also an: *) „Mußt du um deines schwachen Magens willen das Obst schälen, schäle, nur muthe mir nicht zu, daß ich die Schalen deiner Abstraction allein kaue. Ich esse das Obst mit seiner lieblichen Wollenfarbe, ich trinke den Becher mit seinem lieblichen Dufte." So redet der Dichter, und wir mögen es gern mit ihm halten; aber damit war denen nicht gedient, die es nun einmal auf das Schälen anlegten mit dem feinen kritischen Messer. Wenn diese Philosophen die Vernunft als eine selbständige Kraft, losgelöst von allen persönlichen Einflüssen und Bedingungen des individuellen Lebens betrachteten, wenn ihnen z. B. der allgemeine Begriff höher stand, als der einzelne Mensch, wie er vor uns leibt und lebt, so kehrte sich Herders lebendiger poetischer Sinn gegen diese metaphysische Abgezogenheit. „Die Vernunft," sagt er, **) „ist keine ursprüngliche, reine Potenz, wie die Philosophen wähnen, sie ist ein Aggregat von Bemerkungen und Uebungen unsrer Seele, eine Summe der Erziehung unsres Geschlechts, die nach gegebnen fremden Vorbildern der Erzogene zuletzt als fremder Künstler an sich vollendet. Nur durch Erziehung wird der Mensch Mensch, und das ganze Geschlecht lebt nur in der Kette der Individuen. Geschlecht und Gattung sind allgemeine Begriffe, die nur insofern etwas Wirkliches sind, als sie in den einzelnen Wesen existiren." — Herder ging also von der Wirklichkeit des Einzellebens in seiner Verbindung mit dem Gesammtleben, von der sinnlichen Anschauung, von der Erfahrung aus, während Kant und die Kantianer von abstracten Begriffen ausgingen und diese unter sich wie Ziffern zu einer Rechnung verbanden. Bei diesen verschiednen Standpunkten war eine Verständigung nicht leicht möglich. Und diese Verschiedenheit der Standpunkte — wie sehr hing sie wieder mit der verschiednen Persönlichkeit der beiden großen Männer zusammen! Herder war durch das Leben, Kant durch die Schule gebildet. Das ist der große Unterschied. Wenn für Herdern jenes Schiff, das ihn von Riga nach Nantes trug, recht eigentlich die Wiege seiner großen Ideen auf den Fluthen des Meeres wurde, so sehen wir Kant nie über sein Königsberg hinauskommen. Wenn Herder, auch hierin Luthern ähnlich, die Musik über alles liebte und in ihrer geheimnißvollen Sprache den Schlüssel fand zu so vielem, was der nackte Begriff nicht auszu-

*) Werke zur Phil. VII. S. 55.

**) Ideen zur Phil. der Gesch. der Menschheit II. S. 199—203.

drücken vermag, so kennen wir Kants Gleichgültigkeit gegen dieselbe, die wir bei einem so hochgestellten Manne wie Kant fast Stumpfsinn nennen möchten. Auch sonst dachten Beide sehr verschieden über das Wesen und die Bestimmung der Kunst. Kant wollte keine Poesie gelten lassen als die gereimte, während Herder gerade den Reim nur selten anwandte. Herders Prosa war, wie die Lavaters, oft zu sehr poetisch gehalten, während seine Poesie sich dann wieder bisweilen mit prosaischen Stellen schleppte. Kant verlangte dagegen (und wohl nicht ganz mit Unrecht) eine strenge Scheidung der poetischen und der prosaischen Diction. Eine poetische Prosa nannte er eine tollgewordene. Worin aber wohl am meisten die Verschiedenheit beider Männer zu suchen ist, ist das, daß Herder mit ganzer Seele im Familienleben wurzelte, während Kant, der Unverheirathete, auf sich und wenige Freunde beschränkt blieb. Von abstracten Ideen hat eine Familie, ein Hauswesen so wenig geistig gelebt, als leiblich von bloßen Schaugerichten. Das tägliche Brot, das nähren soll, muß ein kräftigeres sein, als die dürftige Kost, welche die philosophische Küche darbietet. Herder wußte, wie Luther, das Brot des Lebens, das er der Gemeinde spendete, auch den Seinen auszutheilen; und wie er selbst sich als Hauspriester fühlte, so erkannte er auch mit echt lutherischem Herzen die hohe Bestimmung eines Priesterweibes. „Der Stand eines edlen treuen Weibes und Priesterweibes," sagt er, „ist, ohne Eigenheit und Selbstheit gesprochen, der würdigste und schönste auf der Welt, und mit guten Kindern muß er ein himmlischer Stand werden können." — Von dieser Seligkeit wußte Kant nichts, dem die Kochkunst als der Triumph weiblicher Bildung erschien.*) In den Geist der Kinder hatte vollends Kant schon als Informator sich nicht zu schicken gewußt, während gerade Herder mit Kindern kindlich zu reden verstand.

---

*) Kant betrachtete überhaupt die Ehe „als ein äußeres Rechtsverhältniß', bei dem zunächst die beiden Betheiligten einander nicht Zweck sind, sondern bloß Mittel, und was für seine Betrachtungsweise charakteristisch ist, er fand die nützlichste Seite der Ehe in dem ökonomischen Umstande, daß eine vermögende Frau etwas Wesentliches beiträgt zur Unabhängigkeit ihres Mannes. Solche ökonomisch gesicherte, zugleich auf gegenseitiges Wohlwollen gegründete Ehen erschienen ihm als die wahrhaft glücklichen, als wirkliche Vernunftheirathen, weil sie aus soliden Vernunftgründen geschlossen waren. Dergleichen Vernunftheirathen pflegte er seinen jungen Freunden dringend und oft mit ganz bestimmten Hinweisungen zu empfehlen, und sah es sehr ungern, wenn leidenschaftliche Neigungen seiner wohlwollenden Absicht im Wege standen. Man konnte nicht prosaischer, nüchterner, gewöhnlicher, nach dem Sinne der meisten Menschen praktischer über die Ehe denken, als Kant, der für den poetischen, gemüthvollen Charakter derselben keinen Sinn hatte." K. Fischer. S. 75. 76.

Lesen wir z. B. die Briefe, die Herder von seiner italienischen Reise aus an seine Kinder schrieb, so werden wir unwillkürlich an Luthern und sein Hänschen erinnert: so naiv, so herzlich weiß der große Mann sich herabzulassen! Genug, um uns zu überzeugen, wie die persönliche Verschiedenheit der Männer auch ihre Art zu philosophiren bedingte. — Was sich uns aber nun hier in den beiden großen Männern Herder und Kant darstellt, das werden wir überhaupt in der Zeit wiederfinden, und zwar werden wir sehen, daß die lebensfrische, lebenskräftige Herder'sche Weise mehr und mehr zurücktrat, und dagegen die farblose, trockne und abstracte Betrachtung die Oberhand gewann, namentlich auch im Religiösen. Der Gegensatz des sogenannten Rationalismus und Supranaturalismus, wie er seit Kant in der Theologie sich geltend machte und bis auf unsre Zeit herab unter verschiedenen Modificationen sich erhalten hat, ruht wesentlich auf dieser von aller lebendigen Anschauung sich entfernenden, abstracten, formellen Denkweise; und indem ich mich nun anschicke, über diesen Gegensatz selbst, der ein wesentliches Moment bildet in der neuern Geschichte des Protestantismus und der neuern Kirchengeschichte überhaupt, das Nöthigste mitzutheilen, muß ich Ihre Geduld doppelt in Anspruch nehmen, da es nicht möglich sein wird davon zu handeln, ohne selbst etwas trocken und abstract zu werden. Da indessen die genannten Parteinamen „Rationalist" und „Supranaturalist" auch im gewöhnlichen Leben vernommen und oft nur gar zu ungenau und unrichtig angewandt werden, so halte ich es für meine Pflicht, darüber, soweit es mir gelingen wird, die Meinungen aufzuklären.

Man muß sich erinnern, daß schon lange vor Kant, schon von den Zeiten der Wolf'schen Philosophie her, sich in Deutschland eine theologische Richtung vorbereitet hatte, die mit Anstand von dem alten Bibelglauben loszukommen oder wenigstens ein billiges Abkommen zwischen Vernunft und Offenbarung zu treffen suchte. Unsere früheren Vorlesungen haben uns mit jenen sogenannten neologischen Bestrebungen bekannt gemacht, und wir haben schon dort gesehen, wie nicht alle aus derselben Quelle herzuleiten sind, wie bei den Einen eine achtungswerthe religiöse Gesinnung, eine aufrichtige Wahrheitsliebe sich kund gab, während Andre freilich, aus Eitelkeit oder aus förmlicher Abneigung gegen die strengere Geisteszucht des Christenthums, der Neuerungssucht sich hingaben. *) Jedenfalls war der durch das Jahrhundert gehende Trieb nach religiöser

*) Bd. VI. Vorles. 12—16.

Aufklärung ein unbestimmter, auf keinem festen Grundsatz ruhender. Die Meisten ließen sich bei ihrem Streben von einem gewissen Etwas leiten, das sie gesunde Vernunft, gesunden Menschenverstand, geläuterten Geschmack, Zeitgeist nannten, ohne sich über dieses Etwas selbst genauere Rechenschaft zu geben. Man hatte nur das Gefühl, bei'm Alten könne es nicht bleiben, und so ward in's Unbestimmte hinein von dem Einen auf diese, von dem Andern auf jene Weise reformirt. Es ist nun das unleugbare Verdienst von Kant, daß er jenen Aufklärungsstrom wenigstens in ein fest eingedämmtes Bett leitete und dadurch die Ueberschwemmung zu verhüten suchte, die von der freigeistischen Litteratur her auch Deutschland bedrohte. Soweit auch Kant von dem positiven Christenthum sich entfernte, so war doch (wie jeder Billige einsehen wird) sein Streben ein ganz andres als das eines Voltaire und der Encyklopädisten.*) Wenn man sich gewöhnt hatte, das System dieser Philosophen, die alle Offenbarung verwarfen und sich nur an die Natur hielten, Naturalismus zu nennen, so wollte Kant das seinige von diesem getrennt wissen; er nannte es zum Unterschiede davon Rationalismus (Vernunftglaube). Sein Rationalismus sollte die Mitte halten zwischen dem ungläubigen Naturalismus und dem übergläubigen Supranaturalismus. Kant giebt selbst in seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ folgende Definition: „Rationalist ist derjenige, welcher bloß die natürliche Religion für moralisch nothwendig, für Pflicht erklärt: er ist ein Naturalist, wenn er die Wirklichkeit aller göttlichen Offenbarungen leugnet; ein reiner Rationalist, wenn er diese zwar einräumt, jedoch behauptet, daß ihre Kenntniß und die Annahme ihrer Wirklichkeit zur Religion nicht schlechterdings erfordert werde; endlich ein reiner Supranaturalist, wenn er den Glauben an dieselbe für unentbehrlich zur allgemeinen Religion erachtet.“ — Indessen hielt man sich nicht immer genau an die von Kant gegebene Definition, und bis auf den heutigen Tag ist es noch nicht gelungen, eine von Allen anerkannte bestimmte Worterklärung zu geben. Darum ist es höchst mißlich, an solche Namen, die so leicht Parteinamen werden und mit denen sich so bald falsche Nebenbegriffe verbinden, sich zu hängen und einzelne Personen darnach zu beurtheilen. Ich gestehe selbst, daß ich immer nur mit einigem Widerwillen diese Worte gebrauche,**) und auch

*) In einigen Schriften, z. B. dem Streit der Facultäten, ließ Kant allerdings auch dem Spotte freien Lauf und ward ungerecht gegen Theologen und Theologie.

**) Schleiermacher sagte, es werde ihm immer schon wunderlich zu Muthe, wenn er die Worte Ra- und Supra- daherrauschen höre!

jetzt thue ich es nur, weil die Geschichte es fordert daß sie genannt werden. Ich halte mich aber darum auch rein an die geschichtliche Erscheinung selbst, und schildere den deutschen Rationalismus, wie er sich seit der Kantischen Periode in Deutschland ausbreitete, nicht nach dem, was er sein wollte oder sein sollte, der Benennung und der Theorie nach, sondern nach dem, was er war und noch ist, wie er sich gab und noch giebt im kirchlichen Leben; und da müssen wir denn sagen, daß es eine rohe und durchaus ungeschichtliche Vorstellung wäre, wenn wir (was so oft geschieht) den Rationalismus geradezu dem Unglauben gleichstellen, wenn wir ihn als eine dem Christenthum feindselige Richtung bezeichnen wollten. Jene Richtung, wie sie Voltaire und sein Anhang hervorgerufen hatte, hatte allerdings auch in Deutschland, besonders in manchen vornehmen Kreisen ihre Anhänger, und wir wissen ja, wie Friedrich der Große sie theilweise befördert hatte; aber mit dieser frivolen, witzelnden, den Ernst des Lebens wegscherzenden Richtung machte der deutsche Rationalismus, dem viele der achtungswürdigsten Prediger und Theologen jener Zeit zugethan waren, keine gemeinsame Sache. Wenn jener frivole Naturalismus, wie wir ihn lieber nennen, das Christenthum überhaupt keiner nähern Betrachtung würdigte, sondern es höchstens nur zum Gegenstand seines Spottes machte, so erklärten sich dagegen die Rationalisten als die vernünftigen Freunde, als die aufrichtigen Anhänger und Beförderer der christlichen Religion. Wenn jene glaubten, daß das Christenthum aufgehört habe zu sein und höchstens als ein verschollenes Märchen die rohe Masse des Volks oder etwa Frauen und Kinder zu befriedigen vermöge, so bestrebte sich der deutsche Rationalismus, das Christenthum den Gebildeten zugänglich, es auch den denkenden Männern beliebt zu machen, dadurch, daß er es nach den Forderungen der Zeit einrichtete, es der Vernunft, oder dem, was man nun eben Vernunft nannte, anbequemte. Diese Forderungen waren nun eben bei Vielen äußerst bescheiden und gingen in der That nicht weiter, als die der Naturalisten, nur daß sie ernster gemeint waren und auf eine strengere Sittlichkeit abzielten. Und so kam es denn auch bei dem Rationalismus dahin, daß im Grunde die Religion mehr nur die äußerliche Handhabe zur Moral wurde, als die Wurzel eines tiefern religiösen Lebens, und daß das eigentlich Religiöse auf wenige abstracte Sätze zurückgebracht ward. Gott (oder noch lieber Vorsehung), Tugend und Unsterblichkeit (Vergeltung, Wiedersehen), das waren die Lieblingsideen, um die sich der rationalistische Religionsunterricht und die rationalistische Predigt bewegten.

Besonders aber wußte die Moral ein breites Feld zu gewinnen. Mit dieser nahmen es aber die Rationalisten, wenigstens die edlern und bessern unter ihnen, die eigentlichen Vertreter der Richtung, sehr genau, es war ihnen in allem redlicher Ernst. Je mehr die frivolen Deisten und Naturalisten den Glauben an einen die Schicksale des Menschen ordnenden, Gebet erhörenden Gott, den Glauben an eine ewige Bestimmung des Menschen und an ein Jenseits wegzuspotten suchten, desto eifriger bemühte sich der ernstere Rationalismus, diese Grundlagen des allgemeinen Wohles der Menschheit und des besondern eines jeden Einzelnen festzuhalten. Auch der Rationalist forderte Glauben, dem frivolen Unglauben gegenüber, nur verlangte er einen vernünftigen Glauben, und das mit Recht. Aber nun kam es eben darauf an, was man Glauben und was man Vernunft nannte, und besonders hing von der Fassung der Vernunft auch die Gestaltung der sogenannten Vernunftreligion und Vernunfttheologie ab. Schon Kant hatte einen Unterschied zwischen Verstand und Vernunft gemacht. Er hatte Vernunft jenes Höhere in uns genannt, das uns über die Sinnlichkeit erhebt, während der Verstand nur das Sinnliche zu erkennen, zu begreifen, zu verknüpfen vermag. Aber schon ihm wird vorgeworfen, daß er in Beziehung auf das Uebersinnliche die Grenzen der Vernunft zu eng gefaßt und am Ende selbst nur einen verfeinerten Verstand aus ihr gemacht habe.*) Die gewöhnlichen Rationalisten verfielen dann vollends in den Fehler, alles das als vernunftwidrig zu verwerfen, was dem gewöhnlichen hausbackenen Verstande nicht sogleich einleuchtete.**) Damit wurde nun allerdings die Religion aus ihrem Heiligthum herausgerissen, der zarte Duft des Geheimnißvollen und Wunderbaren, der auf ihr und ihrer Geschichte liegt, ward nicht selten mit plumpen Händen verwischt, und die großen Gestalten, zu denen der alltägliche Menschenverstand sich in seiner Nüchternheit nicht zu erheben vermochte, wurden selbst in das Alltägliche herabgezogen. So wurde denn freilich ein Vernunft- oder vielmehr ein Verstandeschristenthum aufgestellt, das sich zu dem biblischen,

---

*) S. hierüber besonders Jacobi in seiner Abhandlung: Ueber den Versuch, die Vernunft zu Verstande zu bringen.

**) Daher die Abneigung des (vulgären) Rationalismus gegen alles Speculative, gegen alles nach innen Gekehrte, Mystische. An die Stelle des echten Vernunftgebrauchs, der in die Tiefen des Bewußtseins führt, trat sehr bald eine rationalistische Ueberlieferung, ein schon gemachtes und gemodeltes System der Denkgläubigkeit, das gerade die, welche nicht denken wollten, die Denkscheuen und Denkfaulen, als einen bequemen Mantel sich umwarfen, der sie weniger genirte, als der enge Kirchenrock und die officielle Zwangsjacke der Orthodoxie.

dem historischen Christenthum nur wie ein blasser dünner Schattenstreif zu einem lebendigen farbenreichen Bilde verhielt. Der Rationalismus wollte nicht, wie der ungeschichtliche Naturalismus, sich von der Bibel und dem Christenthum losreißen; er lehnte sich an das geschichtlich Gegebene an, aber es war eben doch mehr ein äußeres Anlehnen an das Positive, als ein Verwachsen mit ihm und eine organische Durchdringung des Aeußern und Innern. Man nahm aus der Bibel, deren göttlichen Ursprung die Einen dahingestellt sein ließen, während Andere ihn beseitigten, nur das heraus, was der Moral oder der natürlichen Religion förderlich schien; das Uebrige ließ man bei Seite, oder man künstelte so lange an dem geschriebenen Worte, bis man darin fand, was man darin finden wollte. Besonders mußten sich eine Zeit lang die Wunder, an welchen die neuere Aufklärung schon lange Anstoß genommen hatte, gefallen lassen, auf die Tortur gespannt zu werden. Sie geradezu als ungeschichtliche Dichtungen und Sagen zu verwerfen, dazu entschlossen sich damals die Wenigsten, sei es aus wirklicher Ehrfurcht vor der Schrift, sei es aus Furcht vor der öffentlichen Meinung. Man überredete sich also, es sei entweder an den betreffenden Stellen gar kein Wunder erzählt, man brauche nur anders zu lesen, anders zu übersetzen; man half sich mit orientalischer Bilder- und Gleichnißrede, die man in Prosa verdünnen müsse; oder man versuchte gar die unnatürlichsten natürlichen Erklärungen der Wunder. Wo Gott vom Himmel gesprochen, mußte es gedonnert und geblitzt, wo Engel erschienen, mußte eine optische Täuschung gewaltet haben. Die neuern Entdeckungen in der Naturkunde, Elektricität, Magnetismus u. s. w. mußten aushelfen, wo die Grammatik zu kurz kam; und so wurde bald, indem man dadurch die Bibel dem Spott zu entziehen meinte, selbst wieder den Spöttern ein weites Feld geöffnet. Das sahen denn auch gerade die Vernünftigern und Mäßigern ein. Diese verzichteten auf die natürliche Erklärung und ließen die Wunder, als nicht zum Wesen der Religion gehörend, einfach dahingestellt. Wie den Wundern in der äußeren Welt, so erging es den Wundern in der innern. Was die Bibel dem Geiste Gottes zuschrieb und seinen außerordentlichen Gnadenwirkungen, das war jetzt eben die Wirkung der Vernunft. Wiedergeboren werden aus dem Geiste hieß so viel als ein vernünftiger, sittlicher, ein ehr- und brauchbarer Mensch werden; und wenn Paulus spricht: Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht, Christus, so war dieß nur eine verblümte orientalische Redensart, um zu sagen: Ich vermag alles durch meine Vernunft, durch den Aufschwung meiner sittlichen Natur, der das Beispiel Jesu ermunternd

zu Hülfe kommt. Wer mehr als dieß hinter solchen Ausdrücken suchte, wurde als Mystiker, als Schwärmer bezeichnet. Daß nun auch die Gnadenmittel, das Gebet und die Sacramente, mehr zu Stützen der Tugend gemacht und der ganze christliche Gottesdienst zu einer Schule der Moral heruntergesetzt wurde, deren der weiter Geförderte entbehren könne; daß das eigentlich Erbauliche, das in der Gemeinschaft des Geistes liegt, dabei zurücktrat und die kahle Verständigkeit alles Bedeutsame und Sinnvolle des Cultus verdrängte, läßt sich erwarten. Aber bei alle dem würden wir — ich wiederhole es — dem Rationalismus Unrecht thun, ihm eine offene oder geheime Feindschaft gegen das Christenthum vorzuwerfen. Daß ihm bei seiner nüchternen Denkweise die Person Christi nicht das sein konnte, was sie von jeher dem Glauben der Kirche war, werden wir aus dem Bisherigen allerdings von selbst abnehmen. Aber Jesus von Nazareth, der Gesandte Gottes, der weise, fromme Lehrer, der Aufklärer des Judenthums, der den Aberglauben und das Pfaffenthum der Pharisäer bekämpft und den Heldentod der Ueberzeugung gestorben, blieb auch dem Rationalismus eine hohe ehrwürdige Gestalt, die nur darum von den Ungläubigen so verspottet werde, weil man sie ungehörigerweise mit einem Nimbus von Geheimniß umgeben habe, den der Rationalismus wegzuheben berufen sei. Würde man — so urtheilte der Rationalismus von seinem Standpunkt aus — alle Bestimmungen über die Würde Jesu, über seine Natur, seine Abkunft u. s. w. weglassen, und sich einfach an seine Aussprüche über Gott und Unsterblichkeit, an seine unübertreffliche Sittenlehre und an sein Beispiel halten, so wäre damit dem Christenthum mehr gedient, als mit jenen Dogmen. Als dem Stifter der Religion, als dem Edelsten der Menschen, als dem, den die Vorsehung vor Allen ausersehen hat, durch ihn die Welt durch Weisheit und Tugend zu beglücken, gebührt ihm die höchste Ehrfurcht, der reinste, aufrichtigste Dank. Nach Christus will auch der Rationalist genannt sein. Er erblickt in Jesu sein Vorbild, auf das er sich beruft und dem er nachzustreben alles Ernstes beflissen ist. Hat doch auch Jesus als ein echter Rationalist den Aberglauben und das Satzungswesen der Pharisäer bekämpft und der gesunden Vernunft des Volkes zu ihrem Rechte verholfen! In der Bergpredigt, in den sinnreichen Sprüchen und Gleichnissen Jesu findet der Rationalist die herrlichste Ausbeute für die Sittenlehre. Das Beispiel Jesu ist ihm das erhabenste, das die Geschichte bietet. Sein Tod ist der Tod des sittlichen Märtyrers, der Tod der Ueberzeugungstreue. Seine Auferstehung, an

welche der Rationalist als eine geschichtliche Thatsache glaubt,*) ist ihm der glänzendste Beweis einer über dem Werke Jesu wachenden Vorsehung und der deutlichste Wink, daß Gott eben diesen Jesus der Menschheit zu ihrem Lehrer und Seligmacher gegeben habe; denn auch der Rationalist eignet sich den Satz zu, daß in keinem Andern Heil zu finden, als in Christo, insofern die Menschen eben durch die Befolgung der Lehre Jesu ihr zeitliches und ewiges Wohl befördern, und, insofern die von Jesu gestiftete religiöse Gemeinschaft eine von Gott selbst gewollte und verordnete Anstalt ist, dem religiösen Leben des Einzelnen zu seiner Entwicklung zu verhelfen. — Dieß ist, ohne Verschönerung, aber auch ohne Uebertreibung und Entstellung, das Bild des Rationalismus, wie er sich zunächst in der Kantischen Periode über einen großen Theil von Deutschland verbreitete, wie er sich dann durch die theologische Wissenschaft weiter ausbildete und zum Theil auch läuterte, und wie er noch bis in die Mitte unsres Jahrhunderts, doch mehr nur unter dem ältern Geschlechte der Theologen und auch unter vielen Gebildeten und Halbgebildeten, seine Anhänger zählte. Es versteht sich von selbst, daß das hier im Allgemeinen gezeichnete Bild in sehr verschiednen Nüancen und Schattirungen sich darstellen, sich bei den Einen bis zum Zerrbild verunstalten, bei den Andern bis zu einem gewissen Grad der Idealität sich erheben, bei den Einen wieder in den puren Naturalismus zurücksinken, bei Andern sich der geistigern und lebendigern Auffassung nähern konnte, die eigentlich, als die vernünftige, mit Recht Rationalismus heißen würde, wenn man, wie schon bemerkt, bloß nach der sprachlichen Ableitung sich richten dürfte. Wie es übrigens bei allen Parteinamen geht, so auch hier. Die Verschiedensten werden hier oft unter einen Hut gebracht; und wie es bei den Orthodoxen, bei den Mystikern und Pietisten edle und unedle Gefäße gab, solche, denen es mit der Wahrheit oder mit dem, was sie für Wahrheit hielten, Ernst war, und Andre, die nur mit ihr spielten, solche, denen es um das Wohl der Brüder zu thun war, und Andre, die nur ihre Ehre und ihren Vortheil suchten, so war es auch bei den Rationalisten. Es giebt einen

---

*) Freilich hat er es auch hier nicht an Versuchen fehlen lassen, die Auferstehung Jesu, wo nicht natürlich zu erklären, doch auf natürliche Weise vermittelt zu denken (durch Scheintod oder todesähnliche Erstarrung). Immerhin bleibt sie dem Rationalismus von altem Schrot und Korn etwas Factisches, Providentielles. Von Mythen und Visionen hält dieser genuine Rationalismus sich fern. Dieß hängt mit seinem persönlichen Gottesglauben zusammen, der ihn, wie wir später sehen werden, von dem Pantheismus (speculativem Rationalismus der neuesten Zeit) entschieden trennt.

Rationalismus der Trivialität, den man auch wohl den „vulgären Rationalismus“ genannt hat, und einen höhern, idealen, den wir den Humanitätsrationalismus nennen möchten, und diesem waren damals und sind noch jetzt viele edle Menschenfreunde zugethan. Wer es leugnen wollte, daß es auch unter den Rationalisten pflichttreue, eifrige Seelsorger, ernste, gewissenhafte Prediger gegeben habe, die vor allem das selbst zu üben suchten, was sie Andern empfahlen, und welche daher die Achtung und Liebe ihrer Gemeinden und aller derer, die ihr Thun und Lassen beobachteten, in hohem Grade genossen, wer dieß leugnen oder alles nur auf verwerfliche Gesinnung des Stolzes und Eigennutzes zurückführen wollte, der müßte manche Erinnerung des Jahrhunderts, manche edle und tüchtige Namen auslöschen, denen wir nun einmal unsre Achtung nicht versagen können. Ehe man hier zu Gericht sitzen und Andre verdammen will, muß man sich erinnern, daß ja der Einzelne meist von seiner Zeit getragen wird und daß die Zeit selbst wieder bedingt ist durch das, was ihr voranging, daß es Uebergangsperioden giebt in der Geschichte, in welche der Einzelne mit seinem Denken und Handeln verflochten ist: und für eine solche Uebergangsperiode halten wir eben die des Rationalismus. Zeigte sich doch die vorherrschende Richtung des Verstandes damals nicht auf dem Gebiet der Religion allein, sondern auch auf andern Gebieten. Nicht das Christenthum nur, auch andre Erscheinungen der Geschichte wurden von jener Zeit mit einseitiger Verständigkeit aufgefaßt. Auch die Religionen andrer Völker galten meist nur als Erzeugnisse einer abergläubisch wuchernden Phantasie, oder gar eines schlau berechneten Priesterbetrugs. Die Kunst war in ihren tiefsten Beziehungen verkannt; sie galt höchstens als eine schale Nachahmung der Natur, und die Natur hinwiederum selbst wurde von Vielen mit todten, seelenlosen Augen betrachtet, so daß der Vorwurf, den Schiller in den Göttern Griechenlands dem Christenthum macht, weit mehr auf den Rationalismus zurückfällt, nach welchem in der That alles in der Natur sich nach unwillkürlichen mechanischen Gesetzen wie von einer Spindel abdrehte. Ja, was das Auffallendste ist, die rationalistische, d. h. (nach dem einmal angenommenen Sprachgebrauch) die trockne verständige, aller Poesie entleerte, mechanische Denkweise hatte sich zu jener Zeit auch derer bemächtigt, die in christlicher Beziehung gegen den Rationalismus auftraten, der sogenannten Supranaturalisten. Diese, wenngleich die Gegner der Rationalisten im theologischen Felde, standen doch meist mit ihnen auf demselben Boden. Auch ihnen war die Natur eine todte, von dem Schöpfer ein- für allemal hin-

gestellte Maschine, auch ihnen fiel alles unbequem, was nicht mit dem Verstande sich begreifen ließ, und wenn sie sich auch dazu bequemten, das anzunehmen, was über die Vernunft hinausging, so thaten sie es nicht sowohl aus Sinn für das Wunderbare und Geheimnißvolle und aus Vorliebe dafür, als vielmehr lediglich aus Gehorsam gegen das Gebot, aus Furcht, die Majestät Gottes durch ihren Unglauben zu beleidigen. Lieber hätten auch sie im Grunde eine durch und durch begreifliche Religion gehabt; aber da es nun einmal Gott gefallen, die höhern Einsichten auf außerordentlichem Wege, durch Offenbarung, uns zukommen zu lassen und diese Offenbarung durch Wunder zu stützen, so waren sie bescheiden genug, ihre Vernunft unter den Glauben gefangen zu nehmen und sich in die gebotene Nothwendigkeit zu fügen. Die Natur war für sie eben so todt und gottesleer, eben so bewegungs- und geistig bedeutungslos wie für die Rationalisten; nur nahmen sie an, daß Gott bisweilen in die starren Gesetze derselben eingreife und ein Rad der Maschine anders lenke, um ein Wunder zu thun. Da sie aber die innern Geisteswunder, die Gnadenwirkungen, nicht auf eine ähnliche mechanische Weise erklären konnten, so gaben sie diese gleichfalls preis und neigten sich mit geringen Abänderungen ihren Gegnern zu; nur daß sie daneben die Lehre von der einmal geschehenen Erlösung durch Christum, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben als gegebenes Dogma festhielten; während ihre anderwärts her, meist aus heidnischen Systemen entlehnte Moral unabhängig von diesem Glauben neben demselben herlief, statt sich lebendig aus ihm zu entwickeln. Als Vertreter dieser Art von Offenbarungsglauben (Supranaturalismus) erscheint uns der zugleich als Kanzelredner berühmte, als Mensch und Christ höchst achtungswerthe Reinhard.

Franz Volkmar Reinhard*) wurde geboren den 12. März 1753 zu Vohenstrauß, einem Marktflecken im Herzogthum Sulzbach, wo sein Vater Prediger war. Die Verstandesrichtung war schon bei'm Vater durchaus vorherrschend. Eine streng logische, alles genau bestimmende Eintheilung galt ihm für die Haupttugend einer guten Predigt, und für diese schöne Tugend der Ordnung wurde denn auch frühe der Sinn des Knaben empfänglich gemacht. Dieser brachte es mit zehn bis zwölf Jahren dahin, daß er eine in der Kirche angehörte Predigt seines

*) Vgl. Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend. 2. Aufl. Sulzb. 1811.

Vaters bei'm Nachhausekommen ihren Hauptsätzen nach wieder niederschreiben konnte. „Von dieser Zeit an," sagt Reinhard selbst, „war jede Predigt für mich verloren, die entweder keinen Plan hatte oder deren Plan ich nicht zu fassen vermochte; und dieß war eine Hauptursache, warum ich den meisten Predigten, die ich in der Folge an mancherlei Orten hörte, keinen Geschmack abgewinnen konnte." Wir sehen also hier bereits ein Uebergewicht des Verstandes, und zwar bloß des logisch ordnenden, des rein formellen Verstandes, über die übrigen Seelenfähigkeiten. Ein Knabe von zwölf Jahren, dem keine Predigt einen Eindruck macht als eine streng logisch geordnete, während sonst gerade in diesem Alter die Einzelheiten, die Kraftstellen sich der Phantasie und dem Gemüth einprägen, ist immerhin eine merkwürdige Erscheinung. Sie hängt unleugbar mit verwandten Zeiterscheinungen zusammen. Ob wohl ein Augustin, ein Luther, ein Arndt oder Spener, ein Zinzendorf oder Lavater oder Herder Aehnliches von ihren Jugendeindrücken zu erzählen hätten? Von Kant könnten wir's uns eher denken. Auch die weitere Bildung Reinhards zielte vorzüglich auf eine solide Verstandesbildung ab. Seine Denkkraft erstarkte an dem Studium der Alten, und wenn auch in dem Jüngling der Sinn für Poesie sich regte, so war es doch eigentlich zunächst die verständige, reflectirende Poesie eines Haller, die, wie er selbst gesteht, mehr auf seine Vernunft, als auf seine Phantasie gewirkt habe, und von der er sogar, naiv genug, eine gewisse Trockenheit seines Stils herleitete. Mehr wirkte Klopstock, mit dessen Messiade er auf dem Gymnasium zu Regensburg bekannt wurde, auf seine Einbildungskraft; aber doch nur einseitig auf diese, solange sie eben in Spannung war, und jedenfalls war durch die streng philologische Zucht, die auf dem Gymnasium herrschte, durch die lateinische Schnürbrust (wie Reinhard sie selber nennt), dafür gesorgt, daß diese Spannung nicht zur Ueberspannung wurde. Neben der philologischen Zucht ging auf den deutschen Gymnasien jener Zeit die kirchliche her, die sich durch regelmäßigen Besuch des Gottesdienstes kund gab. Beide Elemente aber, das heidnisch-philologische und das christlich-kirchliche, waren streng gesondert, sie traten in keine lebendige Berührung zu einander, es kam weder zu einer lebendigen Anschauung des Heidenthums in der Schule, noch zu einer lebendigen Anschauung des Christenthums in der Kirche; beides wurde als ein gegebner Stoff behandelt, jedes in seiner Besonderheit, ohne daß bei der meist trocknen Behandlung das Eine wie das Andre in Fluß gesetzt worden wäre; daher konnten auch beide Elemente gefahrlos neben einander hergehen ohne

sich zu stören, und so war es auch bei Reinhard. Den besten Schatz hatte Reinhard von Hause mitgebracht: die Bibel. Diese hatte er schon als Knabe von fünf Jahren zu lesen angefangen, und zwar von vorn bis hinten, und keinen Tag ausgesetzt. Diese gute Uebung setzte nun auch der Jüngling auf dem Gymnasium fort. „Nach der Bibel griff ich," erzählt er uns, „so oft ich mich belehren, ermuntern oder trösten wollte, und da fand ich alles, was ich brauchte, in so großem Ueberflusse, daß es mir gar nicht beifiel, auch nach andern Mitteln der Erbauung mich umzusehn." Ja, es ist auffallend, daß eben der Mann, der nachher auf längere Zeit den Ruf des ersten aller deutsch-protestantischen Kanzelredner hatte, gegen das Lesen von Predigten Abneigung empfand, noch auffallender, daß er gerade um diese Zeit in seinem Berufe Prediger zu werden wankend gemacht wurde, woran freilich auch seine schwächliche Gesundheit Schuld war. Gleichwohl trat er das theologische Studium an auf der Universität Wittenberg. Indessen waren es auch hier wieder mehr die gelehrten als die praktischen Studien, denen er oblag, und auch da waren vor allem die Alten (die Griechen und Römer) seine Lehrmeister. Reinhard rühmt es uns vorzüglich, wie Demosthenes sein Muster gewesen bei dem Studium der Beredsamkeit, und wer wird es leugnen, daß das Studium der Alten von jeher bildend und reinigend auch auf den christlichen Redner gewirkt hat? Das hat namentlich der gesunde Sinn der Reformatoren anerkannt, und die gediegene, von allem falschen Prunk entfernte Sprache Reinhards selbst legt für das Wohlthätige dieses Studiums der Alten das beredteste Zeugniß ab. Gleichwohl darf auch wieder nicht verkannt werden, daß die christliche Predigt ihrer Natur nach doch auf etwas ganz anderm ruht und auf einen ganz andern Zweck hinarbeitet als die Reden eines Cicero und Demosthenes. Darauf hat Herder eben so wahr als geistreich hingewiesen, während Reinhard, wie uns dünkt, nur zu sehr und zu sklavisch an dem Muster der alten Redner festhielt. So bildete er auch seine Moral großentheils nach den vorhandenen Moralsystemen eines Aristoteles, Arrian, Seneca aus, und suchte diese aus dem Heidenthum stammende Moral mehr auf dem äußerlichen Wege der Combination mit der biblischen und christlichen Moral zu vereinigen, als daß er sich des christlichen Princips in seinem Unterschied vom heidnischen und in seiner Tiefe bemächtigt hätte. (Die mystische Philosophie von Crusius, die auf einen solchen selbständigen Bau es anlegte, hatte nur vorübergehend auf ihn gewirkt.) Bei dem ruhigen gelehrten Gange, den Reinhard in seinen theologischen Studien verfolgte, scheinen

überhaupt jene Kämpfe nicht stattgefunden zu haben, die so mancher junge Theologe in seinen Studienjahren zu bestehen hat; ihm war der Kampf vorbehalten für die entscheidenden Jahre der amtlichen Wirksamkeit.

Nachdem er einige Zeit an der Universität philosophische Collegien gelesen hatte, ward er nämlich 1782 Doctor und ordentlicher Professor der Theologie, und jetzt erst, wo die Pflicht es forderte mit einer bestimmten Ueberzeugung hervorzutreten und diese zu lehren, jetzt erst machte sich die Nothwendigkeit des Kampfes auch in seinem Innern geltend. Jetzt erst wurde ihm die Frage, mit der er sich bisher nur wie mit einem andern philosophischen Problem in der Theorie beschäftigt hatte, die Frage, wie sich Vernunft und Philosophie zur Offenbarung verhalten, zur eigentlichen Lebens- und Gewissensfrage. Hören wir ihn selber darüber. „Ich strebe," so bezeugt uns der redliche Mann in seinen Selbstgeständnissen, „ich strebe vergeblich den traurigen, mit jedem Morgen, bei jeder Vorbereitung auf meine Vorlesung sich erneuernden, oft die höchste Verlegenheit und Rathlosigkeit herbeiführenden Kampf zu beschreiben, in welchen ich mich verwickelt sah. Vor dem Gedanken, einem schädlichen Irrthume das Wort zu reden und die Jugend damit anzustecken, zitterte ich. Gleichwohl waren mir tausend Dinge, von denen ich sprechen, über die ich mich erklären sollte, so problematisch, daß ich es noch zu keiner gewissen Ueberzeugung hatte bringen können. Mit Thränen in den Augen und mit dem feurigsten Gebete zu Gott, er möge mich so leiten, daß mir wenigstens nichts für Religion und Sittlichkeit Gefährliches entfallen möchte, ging ich also, wenn die Stunde, die mich in's Collegium rief, bereits geschlagen hatte, oft noch in meinem Zimmer auf und ab, und nicht selten hatte ich die größte Mühe, zu verhüten, daß meine innere Unruhe meinen Zuhörern nicht sichtbar wurde. Bei der gänzlichen Ungewißheit, welche um diese Zeit in meiner ganzen Erkenntniß herrschte, und die mir selbst das zweifelhaft machte, was ich sonst für unumstößlich gewiß gehalten hatte, standen jedoch zwei Grundsätze unerschütterlich fest: die Grundsätze, mich in der Philosophie für nichts zu erklären, was meinem sittlichen Gefühl widersprach, und in der Theologie nichts zu behaupten, was mit den klaren Aussprüchen der Bibel stritt." „Das Letztere," sagt er, „hielt mich auf einem Mittelweg, wo ich hinlängliche Freiheit zum Prüfen hatte, ohne mich allzuweit verirren zu können. Daß hierbei ein Vorurtheil der Jugend mitwirkte, will ich nicht in Abrede sein. Da ich die Bibel schon als Kind gelesen, sie als Wort Gottes an die Menschen gelesen, und sie so

zu gebrauchen nie aufgehört hatte, so war sie mir so heilig, ihr Ansehn war mir so entscheidend geworden, daß ein Satz, der ihr widersprach, mein Religionsgefühl so sehr empörte, als eine unsittliche Behauptung meinen moralischen Sinn. . . . Es war mir Gewissenssache, mich in keinen Streit mit einem Buche zu verwickeln, das einem so großen Theil unsres Geschlechts ein von Gott selbst herrührender Unterricht ist, dessen göttliche Kraft ich so oft an meinem eignen Herzen empfunden hatte, und für das sich mein ganzes Gefühl immer entschiedner erklärte. Ich war noch überdieß in einer Kirche geboren, die das eigentliche Reich der Schrift ist, wo sie allein und unbeschränkt herrscht und den ganzen Lehrbegriff bestimmt. Dieser schien mir auch der Schrift, wenn man nicht an ihr künstelt und sie gewaltsam verdreht, weit gemäßer zu sein, als der Lehrbegriff irgend einer andern christlichen Religionspartei. Daher kam es denn, daß ich, so groß auch die Gährung in meinem Innern war und so lange ich auch mit Zweifeln aller Art zu kämpfen hatte, dennoch den Lehrbegriff der evangelischen Kirche gleich von Anfang an nicht nur vortragen konnte, sondern, wenn ich gewissenhaft handeln wollte, auch vortragen mußte. Natürlich geschah dieß in der Folge immer gründlicher und mit immer größerer Freudigkeit, weil ich mich immer mehr überzeugte, in seinen wesentlichen Bestandtheilen sei er die wahre Lehre der Schrift und zu tief in derselben gegründet, als daß man ihn in derselben verkennen oder durch Künste der Interpretation daraus verdrängen könnte." Dieses Geständniß des berühmten Mannes ist uns nun höchst merkwürdig sowohl zu seiner eignen Charakteristik, als zur Charakteristik der damaligen Zeit und namentlich jenes sogenannten Supranaturalismus, von dem wir zuvor sagten, daß er mehr aus Gewissenhaftigkeit als aus freier Neigung, aus innerem Drange des Herzens zum Bibel- und Offenbarungsglauben sich bekannt habe. Diese Gewissenhaftigkeit ist überaus ehrenwerth, und ehrenwerth jenes Geständniß von dem Kampfe, den das redliche Gemüth zu bestehen hatte. Aber ein freudiger Sieg folgte doch auf diesen Kampf nicht. Es wurde mehr ein friedliches Abkommen mit der Bibel getroffen, als daß es zu einem freudigen Bewußtsein, zu einem rechten Genuß ihrer Herrlichkeit gekommen wäre. Ein Vorurtheil der Jugend nennt Reinhard selbst seine Ehrfurcht vor der Schrift; er hält es für gefährlich, für mißlich, mit ihr in Streit zu gerathen, er geht ihr, so gut er kann, aus dem Wege, und so vertraut er auch mit ihr von Jugend auf ist, so sehr er den wohlthätigen Einfluß derselben auf seine Gesinnung rühmt, so ist sie ihm doch mehr eine fremde Macht, die er nicht beleidigen, mit der

er es nicht verderben, als eine Freundin, die er um keinen Preis verlassen will. Wenigstens liegt in dem Geständnisse (so frei und offen es ist) etwas Peinliches, mehr dem ehrlichen Gewissen Abgedrungenes, als daß es frei der Brust entströmte. Die Bibel hat dabei mehr einen negativen, abwehrenden Werth, als einen positiven, bestimmenden. Sie ist mehr Schranke, der forschenden Willkür gegenüber, als daß sie die lebendige Quelle wäre, aus der das Gemüth mit Freuden schöpft. Nicht als ob der fromme redliche Denker nicht auch den Segen der Schrift an seinem Gemüth erfahren hätte: davon legt sein ganzes musterhaftes Leben die schönsten Zeugnisse ab. Aber es ist als ob er sich scheute, diese Gemüthserfahrung voranzustellen und sich so dem Vorwurf des Mysticismus preiszugeben. Alles sollte als Resultat nüchterner Prüfung, ja nicht als der Sieg einer Gefühlsstimmung erscheinen, der mächtiger ist als alles Räsonnement: denn vor dem Gespenste des Mysticismus graute dem offenbarungsgläubigen Reinhard so gut als nur irgend einem Rationalisten. Diese mehr äußerliche Stellung zur Schrift, als einem bloßen Regulativ unsrer Denkweise, fällt uns denn auch besonders auf in Reinhards Predigtweise, von der wir, in Verbindung mit andern Erscheinungen der Zeit, noch weiter werden zu reden haben.



Sechste Vorlesung.

Reinhards Predigtweise. — Niemeyer, Tzschirner, Ammon. — Einfluß der neuern Litteratur auf Religion und Theologie. — Schiller und sein Verhältniß zum Christenthum.

Wir sind in der letzten Vorles. mitten in dem Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus stehen geblieben, aus welchem das Bild Reinhards uns als das Bild eines Mannes sich hervorhob, der, nach ernstem, gewissenhaftem Kampfe, sich zum Supranaturalismus d. h. zu einem strengen Offenbarungsglauben bekannte. Wir fanden demnach Reinhard auf dem Standpunkt des conservativen Protestantismus, gegenüber dem negativen Rationalismus. Wir haben aber zugleich bemerkt, wie Reinhard bei seiner überwiegenden Verständigkeit, bei seinem einseitigen Anschluß an die classischen Muster des Alterthums, bei seiner Abneigung gegen alles tiefer gefaßte Poetische,*) bei seiner Furcht vor allem, was als Mysticismus konnte gedeutet werden, doch auf demselben Boden der Trockenheit stand wie die Rationalisten. Seine Lebensanschauung ist im Grunde eine durch und durch rationalistische, wenngleich seine Dogmatik einer streng biblischen Orthodoxie huldigt. Der tiefere Bibelgeist in seiner ursprünglichen Lebensfrische, wie ihn Herder mit orientalischer Sympathie zu ergreifen wußte, verflüchtigte oder verhärtete vielmehr sich auch unter seinen Händen in den abstracten, farblosen Begriff, und so wenig Reinhard ein eigentlicher Anhänger der Kantischen Philosophie war, so ist doch eine gewisse Verwandtschaft zwischen der Kantischen und der Reinhard'schen Denkweise nicht zu verkennen. Reinhards Supranaturalismus ist ein äußerlicher, der das Geschichtliche der Bibel und einzelne Aussprüche ängstlich

---

*) Man sehe z. B. seinen Brief an Pölitz über das Ideale, in Pölitz' Leben und Wirken Reinhards (Leipzig 1815) S. 224 ff., und ebenso sein Urtheil über F. Jacobi, dessen Individualität er nun einmal nicht zu fassen im Stande war. Ebend. S. 297.

festhält, darüber aber doch den Genius der Schrift an sich vorüberfliegen läßt. So hält er, um nur eins anzuführen, die Geschichte vom Sündenfall allerdings für eine wirkliche Geschichte; aber um sich den Eintritt des Todes in die Welt als Folge der ersten Sünde erklärlich zu machen, nimmt er zu der wunderlichen, auch von Andern schon behaupteten Annahme seine Zuflucht, der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen sei ein ganz gewöhnlicher Giftbaum gewesen, und das Essen von der Frucht habe den Tod als natürliche Folge nach sich gezogen. Hier hat also doch wohl selbst der Rationalismus (d. h. die Verstandesklügelei) den redlichen Mann beschlichen, und der Trieb, ein Wunder zu erklären, hat ihn selbst in's Wunderliche und Abenteuerliche geführt. Er hat die Schale gerettet und den Kern, das eigentliche Dogma, auf das es ankommt, preisgegeben. So ließen sich noch mehrere Beispiele aus Reinhards Glaubenslehre anführen, wie nüchtern er das Verhältniß Gottes zur Welt und zu dem Menschengeist behandelt, u. a. m. Doch am meisten tritt eine gewisse Verwandtschaft zu der rationalistischen Denkweise in Reinhards Predigten hervor, von denen wir jetzt noch zu reden haben.

Es gab eine Zeit, in der Reinhards Predigten unbedingt den jungen Theologen als Musterpredigten empfohlen wurden. Sie verdienen es auch in mancher Hinsicht. Es spricht sich zugleich in ihnen ein ernster sittlicher Sinn, eine ungeheuchelte Frömmigkeit und eine Gediegenheit der Lebensansicht aus, wie sie nur auf dem Wege der eignen Frömmigkeit und des sittlichen Kampfes gewonnen wird. Ein reicher Schatz von Menschenkenntniß thut sich uns in ihnen auf, die Sprache ist würdig, edel, gedrungen, nichts Ueberflüssiges, nichts Geziertes, nichts Ueberspanntes, und was diese Predigten auch noch geschichtlich wichtig macht, ist, daß sie großentheils die mächtigen Zeitereignisse ergreifen, welche Deutschland und in Deutschland wieder das hartbedrängte Sachsen betrafen. Ein Theil dieser Predigten fällt noch in die Wittenbergische Zeit; die meisten aber hat Reinhard in seiner Stellung als Oberhofprediger zu Dresden gehalten, welche Stelle ihm im Jahr 1792 war übertragen worden, und die er bis zu seinem Tode, im Jahr 1812, mit vielem Segen bekleidete. — Reinhard bahnt sich in seinen Predigten den Weg zum Herzen lediglich durch einen streng logisch fortschreitenden, alles genau zergliedernden Verstand. Die Behandlungsweise, die alles Poetische, alles Bildliche, alles Ahnungsreiche, nur im Symbol Anzudeutende geflissentlich vermied, die somit auch das Bibelwort erst seines bildlichen Ausdrucks entkleiden zu müssen glaubte, um es in irgend einen

abstracten Satz, eine verstandesnüchterne These zu verwandeln, fand jetzt bei denen, die sich über die Religion der Masse erhaben dünkten und sich zu den Gebildeten zählten, immer mehr Beifall. Reinhard wurde als Muster aller Muster empfohlen, und natürlich oft schlecht genug und am unrechten Orte nachgeahmt. So kam es denn bald so weit, daß, wenn auch eine Predigt noch so farblos, noch so trivial und ideenleer dem Inhalte nach war, sie doch wenigstens bei dem Recensenten ihr Glück machte, wenn sie gut disponirt, d. h. gut abgetheilt, gut ausgemessen und ausgezirkelt, jeder Theil accurat so groß als der andere, jeder Hauptheil wieder hübsch in seine Nebentheile zerlegt, und vor allem das Thema der Predigt in einen kathedermäßigen Lehrsatz verwandelt war, der am schönsten mit einem „Daß" begann. Wehe aber dem, der etwa eine bildliche Redeweise selbst wieder bildlich beleuchtet, der das Skelett der logischen Eintheilung mit Fleisch und Blut bekleidet oder gar sich auf das Gebiet der Allegorie und der poetischen Ausbeutung des Textes gewagt hätte: er konnte sicher sein, als ein Mystiker, als ein „Nebler und Schwebler" verschrieen zu werden. Darum wurde von Lavaters und Herders Predigten in jener Zeit der Verstandesdürre so wenig gerühmt, und ihrer so wenig geachtet. *) Wie groß aber die Pedanterei jener Zeit war, davon mag als Beispiel dienen, daß ein Kritiker es selbst an Reinhard tadelte, daß er einst eine seiner Predigten mit drei kurzen Silben angefangen! Solche Lappalien galten für homiletische Weisheit. **) Natürlich, daß die Nachahmer immer mehr den äußern Zuschnitt der Reinhard'schen Predigten kümmerlich nachzubilden versuchten; die Fülle der Ideen, die wir Reinhard im mindesten nicht absprechen wollen, schien ihnen bereits durch den Meister erschöpft, daher denn sogar in allem Ernste von einer Gefahr gesprochen wurde, „sich auszupredigen"; wogegen man es dann wieder nicht an Recepten gegen dieses homiletische Zehrfieber fehlen ließ. Keine Zeit war reicher an Predigerjournalen und Predigermagazinen als diese. Je mehr man sich aus der Schrift herausgepredigt hatte und in sie hinein nicht wieder den Weg fand, desto größer wurde der Mangel an Brauchbarem und der Ueberfluß an Unbrauchbarem, und auf manche Prediger jener Zeit durfte man wohl, ohne ihnen Unrecht zu thun, das Wort anwenden: „Mich, die lebendige Quelle,

---

*) Noch in der Geschichte der christlichen Homiletik von Lentz (Braunschweig 1839, II.) wird Herder mit Stillschweigen übergangen, und von Lavater in einer Weise geurtheilt (II. 330), die nur einen Beweis zu dem oben Gesagten ablegt.

**) Siehe Pölitz in der angef. Schrift.

haben sie verlassen und sich löchrichte Brunnen gegraben, die kein Wasser geben." Fern sei es von uns, diesen Vorwurf dem würdigen Reinhard zu machen. Im Gegentheil, Reinhard schöpfte fortwährend aus der Bibel, und nach nichts trachtete er mehr, als nach rein schriftgemäßer Predigt. Aber um so auffallender ist es, wie gerade Reinhard bei seinem strengen Bibel- und Offenbarungsglauben dennoch durch seine Predigtweise dem Rationalismus erst recht auf die Füße half. Dieß geschah namentlich durch seine bis zur Künstelei getriebene Kunst, dem gegebenen Bibeltext, von dem er ausging, eine geistreiche Wendung zu geben und ein ganz unerwartetes Thema daraus herzuleiten, wobei er den Text seinem Schicksal überließ. Reinhard ging wohl immer von der Bibel aus, aber er ging nur immer zu sehr aus von ihr, er blieb nicht in ihr stehen, er betrachtete den gegebenen Text mehr als eine äußerliche Handhabe, recht eigentlich als Prätext, um sich eines allgemeinen Satzes zu bemächtigen, der wohl auch in der Bibel gegründet, aber doch eben nicht aus ihm geschöpft war. So will es uns bisweilen vorkommen, als sei der Text ihm das Schwungbret gewesen, von dem er so weit als möglich durch die Schnellkraft seines Geistes loszukommen suchte. Und wie es denn bei großen Männern nichts Seltnes ist, daß sie gerade in ihre Fehler verliebt sind, so sehen wir auch, daß Reinhard auf diese Kunst sich nicht wenig zu gute gethan. Ja, in seinen Geständnissen giebt er uns selber Aufschluß, wie er zu dieser Fertigkeit und Gewandtheit in Auffindung von seltsamen und überraschenden Themen gelangt sei. Die in der lutherischen Kirche übliche Sitte, ja der eigentliche Zwang, alljährlich wieder über dieselben Perikopen predigen zu müssen, diente ihm dabei allerdings zur nicht geringen Entschuldigung, und wir können das Princip, von dem er ausging, dem Text so viel neue Seiten als möglich abzugewinnen, nur loben. Aber es waren nicht neue Seiten, die er dem Ganzen abgewann, es waren die äußersten Zipfel des Mantels, die er kaum mit den Fingerspitzen berührte und an die er dann irgend einen moralischen Gedanken anknüpfte, wie die Schleppe an's Kleid. Wenn z. B. aus der Heilung des Taubstummen die Pflicht abgeleitet wird, unsern Handlungen eine gewisse Feierlichkeit zu ertheilen (weil Jesus die Heilung mit einigen Ceremonien verband), oder wenn bei der wunderbaren Speisungsgeschichte, welche die Evangelisten uns erzählen, die Bemerkung gemacht wird, es sei schwer gewesen, an einem abgelegenen Orte ohne polizeiliche Aufsicht einige tausend Menschen einige Tage lang in Ordnung zu halten, und davon Anlaß genommen wird, statt über das Speisungswunder, über „die stille Gewalt" zu predigen, „welche die Tugend durch ihre Gegenwart über die Menschen behauptet," so kann man denn doch

wohl fragen, ob damit nicht den Rationalisten der Weg gezeigt worden sei, auf gute Manier von der Wundergeschichte loszukommen, und sich in die weiten Hallen der Moral zu flüchten. — Wir wiederholen es, Reinhard selbst theilte die Wunderscheu der Rationalisten, so wie überhaupt ihre Meinungen nicht. Er sprach sich entschieden für Wunder und Offenbarungen aus;*) aber eben dieß ist uns ein Beweis, wie jener bloß äußerliche, formelle Supranaturalismus, das bloße Annehmen einer übernatürlichen Offenbarung ohne das Eingehn in ihren Geist, ohne die tiefere Erfassung ihres innersten Lebensprincips, nicht vermögend war, den Rationalismus auf die Dauer zu bekämpfen, viel weniger ihn zu sprengen. Beide, die sogenannten Offenbarungsgläubigen wie die Vernunftgläubigen jener Zeit, standen (mit wenigen Ausnahmen) auf demselben Boden der trocknen, abstracten Verständigkeit, beide halten sich von der frischen Quelle unmittelbarer Lebensanschauung und Lebenserfahrung entfernt, wie sie z. B. bei Herder uns so wohlthuend und erquickend entgegentreten; daher waren sie auch beide unfähig zu begreifen, was aus jener unmittelbaren Lebensanschauung, was aus Phantasie und Gefühl, ja was aus dem tiefern Glaubensgrunde selbst hervorging. Deßhalb war auch die Verständigung beider Parteien so schwierig und so reich an Mißverständnissen und falschen Folgerungen. Reinhard hatte nun einmal mit seinem schneidenden Verstande es ausgesprochen, er kenne kein Drittes: entweder müsse die Vernunft der Offenbarung oder diese sich jener unterordnen; und er hatte sich für das Erstere entschieden. Gleichwohl traten noch zu seinen Lebzeiten und nach ihm solche auf, die eine Vermittlung der Systeme für möglich hielten, indem sie den Begriff der Offenbarung minder streng faßten und allerlei Ausgleichungen versuchten, so daß man nun auch bald von rationalem Supranaturalismus und supranaturalem Rationalismus reden hörte.**) Aber auch diese Vermittlung war eine äußerliche, den Dualismus abschwächende, aber keineswegs von innen heraus überwindende. Wir wollen diese Streitigkeiten hier nicht verfolgen. Nur daran wollen wir erinnern, daß die Vermittlung, die ihre großen Schwierigkeiten in der Wissenschaft hatte,

*) Ein Zeugniß seiner Orthodoxie legte Reinhard besonders in der im Jahr 1800 gehaltnen und auf höhern Befehl durch das ganze Königreich Sachsen im Druck verbreiteten Reformationspredigt ab. Aber eben das Aufsehn, das die Predigt machte, die zweideutigen Urtheile über Reinhards eigene Gesinnung dabei, zeigen, wie wenig diese Orthodoxie mit dem übrigen Wesen des Mannes verbunden war, und wie wenig man sie bei ihm suchte.

**) Vgl. Tzschirners Briefe, veranlaßt durch Reinhards Geständnisse, Leipzig 1811.

im Leben allerdings nicht so ganz unmöglich sich erwies. Man würde sich eine falsche Vorstellung von jener Zeit machen, wenn man annehmen wollte, wie bisweilen behauptet worden, es hätten lauter dürre, gemüths- und glaubensleere Prediger auf den Kanzeln Deutschlands gestanden. Allerdings mochte Manchen bei'm Anblick der vorherrschend verneinenden Richtung eine gewisse Wehmuth ergreifen, daß er mit Lavater*) finden mußte, „es gebe lauter negative Menschen: alles raube, niemand wolle geben; alles zerstöre, niemand wolle bauen; es sei kein Ernst, alles Leichtsinn; keine Würde, alles Neckerei; kein Zweck, alles Nebenabsicht.“ Aber wenn solche Aeußerungen verzeihlich waren, vollkommen gerecht waren sie doch nicht, und dürfen uns nicht den Maßstab geben, die Zeit darnach zu beurtheilen. Gab es doch unter den entschiedensten Rationalisten ehrenwerthe Männer genug, die zu bauen und zu erbauen den besten Willen hatten, die sich der Volks- und Schulbildung mit allem Eifer annahmen und die mit ihren durchaus praktisch gehaltenen Predigten auch wirklich Erbauung stifteten, weil sie auf der Kanzel alles unnöthigen Dogmatisirens sich enthielten und das heraushoben, was für Alle Gültigkeit hat. Ueberdieß gab es auch Viele, die, wenn auch im Ganzen berührt von den Einflüssen des Rationalismus, doch nicht unbedingt seiner Herrschaft sich hingaben, sondern vielmehr sich bemühten, zwischen Verstand und Gemüth ein wohlthätiges Gleichgewicht zu halten, die mit edler Begeisterung das Gute beförderten, in der Absicht, damit dem Christenthum den würdigsten Eingang bei allen Wohlgesinnten zu verschaffen. Ich erinnre nur an einen August Hermann Niemeyer, der, auf dem königl. Pädagogium zu Halle erzogen und mütterlicher Seits von A. H. Francke abstammend, als Direktor der Francke'schen Stiftungen und als Kanzler der Universität eine Persönlichkeit darstellte, die eine milde Frömmigkeit mit edler Humanität zu vereinigen wußte. Vielfach gebildet durch die Wissenschaft und das Leben, besonders auch durch seine Reisen wurde Niemeyer ein treuer Führer der Jugend durch's Leben. Seine Charakteristik der Bibel, die er schon als junger Mann ohne Namen herausgab, erwarb ihm einen großen Kreis von Lesern und rief die begeistertsten Urtheile hervor. Gerne gedenken wir auch seiner geistlichen Dichtungen, die, wenn auch nicht durch den höchsten Schwung, so doch durch einfache Herzlichkeit sich auszeichnen. Und wer kennt nicht seine Erziehungsschriften, die noch immer wegen ihrer Klarheit und Tüchtigkeit mit Recht geschätzt sind? Bedenken wir

*) Lavater an Jacobi, siehe Jacobi's Werke IV. Abthl. 3. S. 127.

überdieß, wie das Niemeyer'sche Haus lange Zeit den Vereinigungspunkt aller ausgezeichneten Fremden bildete, und wie Niemeyer selbst in den schwierigsten Zeiten und Verhältnissen, mitten in den gefahrvollsten Verwicklungen sich die Achtung derer zu erwerben wußte, mit denen er verkehrte,*) so werden wir nicht anstehn, eine derartige Wirksamkeit als eine solche zu bezeichnen, die ihrer Zeit nothwendig zum Segen gereichen mußte. Ich erinnre ferner an einen Heinrich Gottlieb Tzschirner, Professor und Superintendenten zu Leipzig, den muthigen Vorkämpfer des Protestantismus und den treuen Beschützer seiner Rechte gegen die Zudringlichkeiten der römischen Kirche, dessen kräftige Sprache noch bis jetzt ihre Wirkungen nicht verfehlt hat; an einen Christoph Friedrich von Ammon, den Nachfolger Reinhards in Dresden, der bei dem Streben, Glauben und Wissen zu vereinigen, zwar nicht allen Schein des Schwankenden in seinen eignen Grundsätzen vermied, aber durch die geistreiche Betrachtung des zur Weltreligion sich entfaltenden Christenthums, durch die vielseitige Bearbeitung seiner Sittenlehre und durch seine edle Kanzelberedsamkeit sich verdienten Beifall erwarb. — Indessen kann es nicht unsre Absicht sein, eine weitere Geschichte der protestantischen Theologie zu geben, am wenigsten nach ihrer rein wissenschaftlichen Seite. Vielmehr wollen wir jetzt den eigentlichen theologischen Boden verlassen und von dem allgemeinen Standpunkt aus, auf dem wir uns befinden, uns umsehn nach den weitern in der Zeit liegenden Bildungstrieben, die mit und neben der Kantischen Philosophie, und zum Theil durch sie bedingt, dem sittlichen und bürgerlichen Leben im Ganzen und Großen eine neue Richtung gegeben, und eben dadurch vielleicht mehr als die Stubengelehrsamkeit der Theologen vom Fache, ja vielleicht mehr als die amtlich angestellten Prediger, auf die Gestaltung der religiösen Ideen und auf die Entwicklung des Protestantismus gewirkt haben. Und hier kommen wir zunächst auf die Poesie und Litteratur überhaupt, und dann auf die Erziehung. Reden wir zuerst von der Litteratur.

Wie sehr der Aufschwung, den die deutsche Litteratur seit den vierziger Jahren, seit Lessing, Klopstock und Wieland, genommen, auf die religiöse und sittliche Denkweise zurückgewirkt und gleichsam die protestantische Theologie genöthigt habe, aus den alten Steifstiefeln der Scholastik herauszugehn und sich in modernen Denkformen zu be-

*) Vgl. Jacobs und Gruber, Zur Erinnerung an Niemeyers Leben und Wirken. Halle 1830.

wegen, das hatten wir schon in dem vorjährigen Curse zu betrachten Gelegenheit. Aus eben diesem Grunde war uns auch J. G. Herder, mit dem wir diesen Cursus begonnen haben, eine so bedeutsame Erscheinung, da er, wie kein Andrer, in beide Gebiete, in das poetisch-litterarische wie in das theologische, belebend, anregend und theilweise umgestaltend eingegriffen hat. Wir betreten nun eine weitere Stufe mit Schiller und Goethe, mit deren Namen der Culminationspunkt der deutschen Nationalbildung des achtzehnten Jahrhunderts ausgesprochen ist. Wir ziehen indessen für unsern Zweck vor, beide Namen zu trennen, und reden, obwohl Goethe an Jahren der Aeltere ist, doch erst von Schiller, indem sein Einfluß auf die Denkweise des deutschen Volkes sich früher auf eine entschiedene Weise kund gab, als der Goethe'sche. Hängt doch eben Schillers Lebensansicht, wie er sie sich selbst bildete und auf Andre verbreitete, auf's genaueste mit der Kantischen Philosophie zusammen, die uns noch in frischer Erinnerung ist, während Goethe's Bedeutung für seine, ja für unsre Zeit erst im Zusammenhange mit den spätern philosophischen Entwicklungen (mit Schelling und Hegel) vollkommen verstanden werden kann. — Es dürfte vielleicht auffallen, wenn ich gerade Schillern als den Repräsentanten der vom Rationalismus beherrschten Zeitbildung, wie sie sich auch außerhalb der Kirche und der theologischen Wissenschaft, im Leben, ausgesprochen hat, bezeichne. Wie? so wird man wohl mit Recht fragen, wenn das Wesen des Rationalismus, wie wir bisher vernommen haben, in einer gewissen Dürre und Trockenheit des Verstandes bestehen soll, wie kommt der feurige phantasiereiche Dichter dazu, hier seine Stelle zu finden? Ich muß mich daher deutlicher erklären. Ich könnte mich vorerst darauf berufen, daß wir den edlern Rationalismus, den der Humanität, von seinem Doppelgänger, dem trivialen und vulgären, unterschieden. Aber diese Erklärung würde noch nicht ausreichen; denn auch der edlere Rationalismus, soweit wir ihn bisher kennen, litt denn doch im Ganzen an einer gewissen vorwaltenden Verstandesnüchternheit, in der wir sogar die Vertheidiger des entgegengesetzten Systems, wie einen Reinhard, befangen sahen. Zu dieser Verstandesnüchternheit bildete nun gerade Schiller eine gewaltige Opposition, und wir finden auch wirklich, daß z. B. Reinhard sich durchaus nicht in Schillers Feuergenius zu finden wußte, sondern unter anderm sein Gedicht an die Freude als den Erguß eines verbrannten Gehirns beurtheilte.*) Wie

*) s. Reinhards Brief an Pölitz in dessen Leben und Charakteristik Reinhards. S. 218 f.

kommt es also, müssen wir nochmals fragen, daß wir Schiller dennoch mit dem Rationalismus zusammenbringen? Daher, antworte ich, weil bei aller poetischen Form, die Schiller als Meister handhabte, dennoch der Inhalt vieler seiner Dichtungen, ja die Lebensrichtung des Mannes mit den rationalistischen Tendenzen zusammenstimmt, und weil er gerade durch die schöne begeisterte Sprache, die den trocknen Predigern des Rationalismus fehlte, ihm erst recht die gewünschte und von Vielen vergebens angestrebte Idealität zu geben wußte. Schiller war, ähnlich wie Herder und Kant, ein Vertreter der Humanität. Diese, und nicht das Christenthum als solches, in die Gemüther der Mitwelt zu verpflanzen, erachtete er als seinen Dichterberuf. Galt es auch vor der Hand nicht, das Christenthum durch die Humanität zu verdrängen, so galt es doch offenbar, sie demselben an die Seite zu stellen als nothwendige Ergänzung. Von dem einen zum andern war aber nur ein kurzer Schritt. Wir müssen hier den rein dichterischen Genius Schillers, der freilich sich weit über das Niveau einer rationalistischen Denkweise erhob und der unter andern Umständen eben so fähig gewesen wäre, in die mystischen Regionen der Schwärmerei sich zu verirren, unterscheiden von der ganz eigens an ihn gekommenen philosophischen Bildung, von der religiös-sittlichen Lebensansicht, die ihn beherrschte und die, wenn wir die ersten noch mit einer gewissen Unklarheit ringenden Jugendversuche abrechnen,*) die Seele der meisten seiner Dichtungen ausmacht. Schiller war (und damit erklärt sich vieles) ein Schüler Kants, ein Anhänger der kritischen Philosophie, und von dieser Seite aus hat er wesentlich dazu beigetragen, den Kantischen Rationalismus, freilich in poetischer Verklärung, in die Herzen des deutschen Volkes zu verbreiten. Wir machen ihm daraus keinen Vorwurf. Im Gegentheil: die Welt bedurfte, den materialistischen, frivolen Tendenzen gegenüber, wie sie zum Theil durch die Wieland'sche Schule gefördert worden waren, einer Anfregung für's höhere Leben, einer sittlichen Kräftigung, einer Hinweisung auf das Unsichtbare, nicht mit Händen zu Greifende, und wäre dieses auch zunächst nur ein poetisch-philosophisches Ideal. Sie bedurfte, jener selbstsüchtigen Ansicht gegenüber, welche die Tugend nur zu einer Magd der Genußsucht herabwürdigte, einer Weckstimme, welche die von allem sinnlichen Erfolg unabhängige Würde der Tugend hervorhob und Begeisterung für sie in die Seelen pflanzte, welche über-

*) Von diesen finden sich interessante Proben mitgetheilt in der Jugendgeschichte Schillers von Boas (Hannover 1856), die überhaupt viel Licht auf seinen Bildungsgang wirft.

haupt den Blick aus dem Staube des Erdenlebens zum Himmel hinauf lenkte. Und das hat Schiller gethan in einer Zeit, als eben das Christenthum nicht mehr über die rechten Organe verfügen konnte, welche geeignet gewesen wären, ihm die Stellung in der Welt zu schaffen, die ihm von Rechts wegen gebührte. Schiller hatte eine Mission, die wir zwar nicht der eines Täufers Johannes an die Seite stellen wollen, um nicht mißverstanden zu werden, aber eine bahnbrechende Mission hatte er auf alle Fälle. Dieß nicht anerkennen und in einer gewissen Beziehung freudig anerkennen zu wollen, wäre Befangenheit, ja wäre Undank oder mindestens Unverstand, und es ist nur ein gutes Zeichen, wenn Männer von entschieden christlicher Gesinnung, wie Albert Knapp in seinem schönen Gedichte in der Christoterpe 1843, es vor Gläubigen und Ungläubigen auszusprechen den Muth haben, was die deutsche Nation ihrem Schiller verdankt. Eben darum können wir auch die festliche Stimmung des Redners theilen, der bei der Enthüllung der Schillerstatue in Stuttgart mit den Worten begann: „Bewunderungsvoll, in ehrerbietige Betrachtung, aber auch in innige Lust versenkt, stehen wir Tausende vor dem enthüllten Bild des hohen Dichters, des tiefsinnigen Lehrers der Völker, des Arbeiters am Bau der Ewigkeiten, des theuren Volksgenossen, der unser Stolz und unsere Liebe ist." Wir können, wenn wir Schillers Bild uns vergegenwärtigen, mit demselben Wohlgefallen zu der Stirne hinaufschauen, „die über der Bestimmung und dem Geschicke der Menschen gesonnen," mit demselben Hochgefühl an dem tiefen, heitern Auge hangen, das die Schönheit in einer inhaltsreichen Form suchte, an den beredten Lippen, denen die Fülle eines bezaubernden Gesanges entströmte, ohne darum, wie man dieß wohl auch als Vorwurf aussprechen gehört hat, einen Götzendienst zu feiern. Aber bei all dieser Anerkennung, bei all dieser Bewunderung werden wir die nähere Erörterung der Frage doch nicht von uns abweisen dürfen: wie verhielt sich Schiller zum Christenthum? welche Stellung nimmt er in der Entwicklungsgeschichte des evangelischen Protestantismus ein? Das fordert ja schon unsere Aufgabe; nur so erhalten wir ja ein Recht, von ihm zu reden in diesen Vorlesungen. Die Frage hat sich überdieß der Zeit aufgedrungen, und eben jene Verehrung, die dem großen Dichter bei der Enthüllung seiner Statue zu Theil geworden, hat zu jenen Erörterungen hingeführt.*) Vor allem hat der ge-

*) Vgl. Binder, Schiller im Verhältniß zum Christenthum (Stuttg. 1839); und mit Beziehung darauf Schwab an Ullmann, in dessen Schrift: Ueber den Cultus des Genius. Hamburg 1840.

nannte Festredner Gustav Schwab das Publicum seiner Zeit darüber aufzuklären sich bewogen gefunden, wie er denn auch in seiner Biographie des Dichters*) auf diesen Punkt näher eingeht, als die übrigen Lebensbeschreiber. Versuchen wir es, mit Rücksicht auf diese Stimmen, und auf der Grundlage der Schiller'schen Schriften selbst, uns ein Urtheil zu bilden. Schiller war (1759) in einem Lande geboren und erzogen, wo das altväterliche Christenthum noch tiefe Wurzeln hatte, im Württemberger Lande. Dieselbe Sitte, die wir seiner Zeit im elterlichen Hause Herders gefunden haben, die des gemeinsamen Morgen- und Abendsegens, finden wir auch hier. Regelmäßig las, wie Schillers Schwester uns erzählt, der Vater im Kreise der Seinigen das Morgen- und Abendgebet vor, und Schiller hörte schon als kleiner Knabe mit großer Andacht zu.**) Auch als älterer Schüler ging er nie ohne Nachtgebet zur Ruhe, das er indessen still verrichtete, indem er, schon jetzt gegen bloß äußere Formen erbittert, bemerkte, „es bedürfe dabei keines Geplerrs". Paul Gerhards Lieder gehörten unter seine Lieblingslieder. In Lorch, wohin die Familie übersiedelte, übte der Ortsgeistliche Philipp Ulrich Moser (derselbe, dem nachmals Schiller in seinen „Räubern" ein Denkmal gestiftet hat) einen stärkenden sittlich-religiösen Einfluß auf Schiller, so daß dieser eine Zeit lang sich mit dem Gedanken trug, Theologie zu studieren. Allein dieser Plan wurde 1773 durchkreuzt durch die Aufnahme Schillers in die herzogliche Militärschule, welche für künftige Theologen keine Aussicht bot. Und auch der religiösen Entwicklung seines Charakters war die Anstalt nicht förderlich. Nicht als ob es auf der Solitüde und später auf der Karlsschule zu Stuttgart an religiösen Uebungen gefehlt hätte: sie kamen in reichlichem Maße vor, aber, wie einst bei Friedrich d. Gr., in der Form von Militärübungen, zu denen förmlich commandirt wurde. Zum Glück blieben die frühern Eindrücke der frommen Erziehung in Schiller nicht ohne Nachwirkung: noch beschäftigte er sich gern mit der Bibel, besonders den Psalmen und Propheten; noch öfter ergoß er sich im Gebet und hielt selbst in Gesellschaft Andachtsübungen; noch war ihm die geistliche Poesie die höchste, und schon sann die jugendliche Phantasie auf ein Gegenstück zum Klopstock'schen Messias, auf Moses.***) Der geistliche

*) Schillers Leben in drei Büchern. Stuttg. 1840.

**) Schillers Vater hatte selbst ein Gebet in Versen verfaßt, das er alle Morgen betete; s. Boas S. 53.

***) Schon im 14. Jahre hatte er ein Trauerspiel „Die Christen" entworfen. Boas S. 97.

Stand blieb fortwährend Schillers Ideal, und er konnte sich nichts erhebenderes denken, als die himmlischen Wahrheiten dem heilsbegierigen Volke von geweihter Stätte zu verkünden.*) Niemand wird ohne Rührung, ohne das tiefste Mitgefühl jene Morgengedanken am Sonntage vom Jahr 1777 lesen, die eine spätere Hand uns aufbewahrt hat. Schon ringt darin der Zweifel mit dem Glauben auf eine Weise, die uns nur Achtung einflößen kann vor dem Wahrheitstriebe, der den jungen Denker beseelte.

„Gott der Wahrheit, Vater des Lichts! Zu Dir blick' ich mit dem ersten Morgenstrahle empor und bete Dich an. Du erforschest mich, Gott! Du siehst jedes Zittern des betenden Herzens von fern; ach! so kennst Du auch dieß heiße Verlangen meiner Seele nach Wahrheit. Oft hüllte banger Zweifel meine Seele in Nacht ein, oft ängstigte sich mein Herz, Gott, Du weißt's, und rang nach himmlischer Erleuchtung von Dir. O! da fiel oft ein wohlthätiger Strahl von Dir in die umnachtete Seele; ich sah den schrecklichen Abgrund vor mir, an dem ich schon schwindelte, und dankte der göttlichen Hand, die mich so wohlthätig zurückzog. Sei noch ferner bei mir, mein Gott und Vater, denn die Tage sind da, wo die Thoren auftreten und sprechen in ihrem Herzen: Es ist kein Gott! — Du hast mich zu trüben Tagen aufbehalten, mein Schöpfer! zu Tagen, wo der Aberglaube zu meiner Rechten ras't, und der Unglaube zu meiner Linken spottet. Da steh' ich und schwanke oft im Sturme, und ach! das schwankende Rohr würde knicken, wenn Du es nicht emporhieltest, mächtiger Erhalter Deiner Geschöpfe, Vater derer, die Dich suchen! —

„Was bin ich ohne Wahrheit, ohne die Führerin durch des Lebens Labyrinthe? Ein Wanderer, der in der Wüste irrt, den die Nacht überfällt, dem kein Freund, kein führender Stern den Pfad erhellt. Zweifelsucht, Ungewißheit, Unglaube, ihr beginnt mit Qual und endigt mit Verzweiflung. Aber Wahrheit, du führst uns sicher durch's Leben, trägst uns die Fackel vor im finstern Thale des Todes, und bringst uns in den Himmel zurück, von dem du ausgegangen bist.

„Ach, mein Gott! so erhalte mein Herz in Ruhe, in derjenigen heiligen Stille, in der uns die Wahrheit am liebsten besucht. Die Sonne spiegelt sich nicht in der stürmischen See, aber aus der ruhigen, spiegelhellen Fluth strahlt sie ihr Antlitz wieder. So ruhig erhalte auch dieß Herz,

---

*) „Hat einen Hang zur Theologie" heißt es in einer Charakteristik seiner Mitschüler. Boas S. 103.

daß es fähig sei, Dich, o Gott, und den Du gesandt hast, Jesum Christum, zu erkennen; denn nur dieß ist Wahrheit, die das Herz stärkt und die Seele erhebt. Hab' ich Wahrheit, so hab' ich Jesum; hab' ich Jesum, so hab' ich Gott; hab' ich Gott, so hab' ich alles. Sollt' ich mir durch die Weisheit der Welt, die Thorheit ist vor Dir, mein Gott, dieses Kleinod, diesen himmelerhebenden Blick rauben lassen? Nein! wer die Wahrheit haßt, sei mein Feind; und wer sie mit einfältigem Herzen sucht, den umarm' ich mit Bruderfreuden.

„Die Glocke schallt, die mich in den Tempel ruft. Ich eile, dort mein Bekenntniß zu befestigen, mich in der Wahrheit stark zu machen, und mich auf Tod und Ewigkeit vorzubereiten. O so leite mich doch, mein Vater! öffne mein Herz den Eindrücken der Wahrheit, daß ich stark genug sei, sie auch den Meinen zu verkünden; dann sind sie glücklich. Wissen sie doch, daß Du ihr Gott und Vater bist, daß Du sandtest Jesum, Deinen Sohn, und den Geist, daß er die Wahrheit bezeugen soll. Haben sie doch für jeden Kummer dieses Lebens Stärkung, und für die Leiden des Todes den seligen Trost einer frohen Ewigkeit.

„Nun, mein Gott! Du magst mir alles nehmen, jedes herzfesselnde Erdenglück, jede betäubende Weltfreude, laß mir nur die Wahrheit, so hab' ich Glück und Freude genug.

„Darf ich Dich bitten, Allgütiger! darf ich Dich flehen mit diesem bebenden Herzen und dieser zitternden Thräne im Auge, so erbarme Dich auch der Irrenden. Sind sie doch unter allen Elenden der Erde Deiner Hülfe am bedürftigsten! Sie können sich Deiner Sonne nicht freuen, und nicht des lieblichen Mondes; denn die Nacht ist ihre Seele, und voll bittern Kampfes ihr Herz. Ach! so erbarme Dich ihrer Angst, laß sie hören die Stimme der Wahrheit, daß sie stehen, zittern und umlenken, und ihrem himmlischen Rufe folgen. Bring' uns alle hinüber, wo keine Nacht, kein Irrthum, kein Zweifel mehr unsere Herzen quält, sondern wo Licht und Wahrheit und Gewißheit die Seligen umstrahlt, und wo wir ewig erkennen werden, daß Du bist Gott unser Vater, und daß Jesus sei der Abglanz Deiner Herrlichkeit, durch den Du uns jede Wonne, jede Seligkeit mittheilst. —

„Beschütz' uns Heiland, Jesu Christ!
Der du zur Rechten Gottes bist;
Sei unser Schild und starke Wehr!
Staub ist vor dir der Spötter Heer.

Du hast von Ewigkeit gesehn,
Wie lange noch ihr Trotz bestehn
Und wider dich hier schnauben soll;
Vielleicht ist nun ihr Maß bald voll.

Auch sie, o Herr! hast du versöhnt,
Sie, deren Spott dich jetzt verhöhnt!
Gieb, daß noch vor der Todesnacht
Zur ernsten Reu ihr Geist erwacht. Amen."

Mit Recht bemerkt Schwab, daß das Gedicht, womit dieses Gebet schließt, in jedem orthodoxen Gebetbuch stehen könnte. Der Zweifel, genährt durch die Philosophie eines Voltaire, mit dessen Schriften schon der 15jährige Knabe Bekanntschaft gemacht hatte, nahm indessen immer mehr überhand; aber auch wo dieser Zweifel sich ausspricht, ist es „ein Zweifel voll heiligen Ernstes und Tiefe der nach Wahrheit lechzenden Seele,"*) mehr der Rousseau'schen als der Voltaire'schen Gesinnung vergleichbar. In den etwas später geschriebenen philosophischen Briefen (Julius an Raphael) tritt uns die Zerrissenheit offen entgegen. „Selige Zeit, da ich noch mit verbundenen Augen durch das Leben taumelte wie ein Trunkener! Ich empfand, und war glücklich. Raphael hat mich denken gelehrt, und ich bin auf dem Wege, meine Erschaffung zu beweinen. Du hast mir den Glauben gestohlen, der mir Frieden gab. Du hast mich verachten lehren, was ich anbetete. Tausend Dinge waren mir so ehrwürdig, ehe deine traurige Weisheit sie mir entkleidete. Ich sah eine Volksmenge nach der Kirche strömen, ich hörte ihre begeisterte Andacht zu einem brüderlichen Gebete sich vereinigen. Göttlich muß die Lehre sein, rief ich aus, die die besten unter den Menschen bekennen, die so mächtig siegt und so wunderbar tröstet! Deine kalte Vernunft löschte meine Begeisterung. „„Glaube Niemand, als deiner Vernunft,"" sagtest du, „„es giebt nichts Heiligeres, als die Wahrheit."" Ich habe gehorcht, habe alle Meinungen aufgeopfert. Meine Vernunft ist mir jetzt alles, meine einzige Gewährleistung für Gottheit, Tugend, Unsterblichkeit. Wehe mir von nun an, wenn ich diesem einzigen Bürgen auf einem Widerspruch begegne!"**)

*) Worte Binders bei Schwab S. 112.

**) Auch später in einem Brief an Körner (1787) nennt Schiller unverhohlen einen „reinen und billigen Vernunftglauben", bei dem zuletzt anlangen müsse „der allein seligmachende Glaube". Briefw. Bd. I. S. 122.

Aus der Periode dieser Zerrissenheit gingen bekanntlich Schillers Räuber hervor. Aber es ist merkwürdig, wie gerade bei diesem ästhetisch und moralisch vielfach verfehlten Stücke, mitten unter den Ausgeburten einer zügellosen Phantasie, noch der alte Württembergische ehrenfeste Christenglaube als die Folie erscheint, auf welcher sich die menschliche Verworfenheit in ihrem gräßlichsten Zerrbilde spiegelt. Oder ist es nicht auffallend, wie Schiller in der Vorrede zu diesem Stück die Wahl und Behandlung seines Stoffes damit rechtfertigt, daß er eben die von Religion und Christenthum sich abkehrende, geistreich thuende Gesinnung darstellen zu wollen uns versichert?

„Es ist jetzt," sagt er, „der große Geschmack, seinen Witz auf Kosten der Religion spielen zu lassen, daß man beinahe für kein Genie mehr passirt, wenn man nicht seinen gottlosen Satyr auf ihren heiligsten Wahrheiten sich herumtummeln läßt. Die edle Einfalt der Schrift muß sich in alltäglichen Assembleen von den sogenannten witzigen Köpfen mißhandeln und in's Lächerliche verzerren lassen; denn was ist so heilig und ernsthaft, das, wenn man es falsch verdreht, nicht belacht werden kann? Ich kann hoffen, daß ich der Religion und der wahren Moral keine gemeine Rache verschafft habe, wenn ich diese muthwilligen Schriftverächter in der Person meiner schändlichsten Räuber dem Abscheu der Welt überliefere."*) Dagegen stellt er uns in demselben Stücke in seinem Pastor Moser das Bild eines würdigen, freilich nichts weniger als orthodoxen, sondern eines kantisch-rationalistischen Geistlichen dar, wie er sich ihn als Ideal eines Predigers denken mochte.**) Merkwürdig, daß dieß (mit geringen Ausnahmen) die letzte günstige Cha-

*) Und das that Schiller wirklich. — Nachdem einer der Räuber spottweise den Vorschlag gethan, ein Pietist zu werden und Erbauungsstunden zu halten, antwortet der andere: „Getroffen! und wenn's nicht geht, ein Atheist. Wir könnten die vier Evangelisten auf's Maul schlagen, ließen unser Buch durch den Schinder verbrennen, und so ging's reißend ab." — Und wie dann Italien als das Land der Gauner gerühmt wird, spricht Spiegelberg die bedeutsamen Worte: „Ja ja, und wenn Deutschland so fortmacht, wie es bereits auf dem Wege ist, und die Bibel vollends hinausvotirt, wie es die glänzendsten Aspecten hat, so kann mit der Zeit auch noch aus Deutschland was Gutes kommen." —

**) Die Kantische Idee der Vergeltung bildet schon hier die Spitze, auf die Moser das Gespräch mit Franz Moor hinaustreibt. „Der Gedanke an Gott weckt einen fürchterlichen Nachbar auf, heißt Richter. Das Schicksal des Menschen steht unter sich in fürchterlich schönem Gleichgewicht. Die Wagschale dieses Lebens, sinkend, wird hoch steigen in jenem, steigend in diesem, wird sie in jenem zu Boden fallen. Aber was hier zeitliches Leiden war, wird dort ewiger Triumph; was hier endlicher Triumph war, wird dort ewige unendliche Verzweiflung."

rakterisirung eines Geistlichen in Schillers Werken ist. Fast überall stoßen wir sonst bei ihm auf einen gründlichen Priesterhaß, der sich dann auch leicht zu einem Haß gegen alles Kirchenthum, gegen alle positive Religion steigert. Wie er nämlich in den „Räubern“ sein Ideal eines Religionslehrers auf seinen geliebten Moser übertrug, so scheint die Erinnerung an einen andern seiner Religionslehrer, den Special Zilling, bei dem er confirmirt worden und der noch später im Munde des Volkes als „lutherischer Pfaffe“ verschrieen war,*) ihn bei seinen spätern Urtheilen über Kirchen- und Priesterthum, und über positive Religion überhaupt, die er sich von jenen Auswüchsen unzertrennlich dachte, geleitet zu haben. Diese Verstimmung, die er mit Vielen seiner Zeit theilte, machte ihn immer ungerechter gegen das Christenthum überhaupt. In den frechen Spott eines Voltaire konnte er auch jetzt nicht einstimmen, wohl aber mochte er sich zu Rousseau hingezogen fühlen,

„der aus Christen Menschen wirbt“.

Auch da wieder eine über dem Christenthum stehende, das Christenthum entbehrlich machende Humanität! Jene wohlfeile, mit dem Nächsten sich begnügende Philosophie der Nützlichkeit, die war es freilich nicht, die unsern Dichter anzog, er strebte nach höhern Idealen; aber diese Ideale suchte er über der Sphäre jeder geschichtlichen Religion. Aus lauter Religion, versichert er uns, bekenne er sich zu keiner von allen, die wir ihm nennen, und aus dieser, dem Geschichtlichen und Ueberlieferten sich abwendenden Ansicht heraus konnte er auch 1797 an Goethe schreiben: „Ich muß gestehen, daß ich in Allem, was historisch ist, den Unglauben zu den biblischen Urkunden gleich so entschieden mitbringe, daß mir Ihre Zweifel an einem einzelnen Factum noch sehr räsonnabel vorkommen. Mir ist die Bibel nur wahr, wo sie naiv ist; in allem Andern, was mit eigentlichem Bewußtsein geschrieben ist, fürchte ich einen Zweck und einen spätern Ursprung.“ — Es ist also das höchste Mißtrauen gegen jede geschichtliche Ueberlieferung, die Voraussetzung eines absichtlichen Priesterbetrugs oder irgend einer ähnlichen Erfindung, die ihm selbst den Geschmack an der Bibel verleidet hat. Nur das Naive hat noch für den Dichter einigen Reiz; und selbst dieser war nur gering. Für das Großartige der biblischen Poesie, wie Herder es zu würdigen verstand, zeigte Schiller wenig Sinn, oder nur im Vorübergehn; seine Ideale des Schönen wurzelten allein in der griechischen Welt. Kein

*) Schwab a. a. O. S. 122.

Wunder, wenn er denn auch in Herders Persönlichkeit, der er in Weimar so nahe stand, sich nicht zu finden wußte! Dagegen schloß er sich, je mehr er vom positiven Christenthum sich entfernte, immer inniger an die Kantische Philosophie an, die er mit dem größten Eifer studierte und deren Resultate er in seinen Dichtungen niederlegte. Bekanntlich ist Marquis Posa ein Kantianer im spanischen Costüme des 16. Jahrhunderts, und die Worte des Glaubens vom Jahr 1797 predigen uns die Dreieinigkeit der praktischen Vernunft.*) Ueber dieses sein Verhältniß zur Kantischen Philosophie giebt uns Schiller in mehreren seiner Briefe Aufschluß. „Mein Entschluß ist unwiderruflich gefaßt (schrieb er 1792 an seinen Freund Körner,**) die Kantische Philosophie nicht eher zu verlassen, bis ich sie ergründet habe, wenn mich dieß auch drei Jahre kosten könnte." — Er schrieb selbst an Kant, ihn seiner Anhänglichkeit zu versichern, und das war es unter anderm auch mit, was er an Herdern nicht leiden mochte, daß dieser nicht eben so warm und entschieden für Kants Lehre Partei nahm. — Indessen dauerte auch bei Schiller die Begeisterung für Kant nur einige Jahre. Später fand er sich durch das Austere und Mönchische der Kantischen Moral abgestoßen, und wenn er auch selbst nicht zum positiven Christenthum zurückkehrte, so erkannte er doch richtig den Unterschied zwischen diesem und dem Kantianismus. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht ein Brief an Goethe vom Jahr 1795, worin er die Bekenntnisse der schönen Seele im Meister lobt, und sich dann also ausspricht:***) „Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen mir bloß deßwegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentlichen Charakter des Christenthums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem, als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christenthum eine freie Neigung gesetzt haben will." Hier war Schiller auf dem rechten Wege, das Christenthum in seiner Eigenthümlichkeit zu erkennen,

---

*) Statt der Trias „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" erhalten wir indessen hier Freiheit, Tugend und Gott (und zwar Gott „hoch über der Zeit und dem Raume", in ungestörter und beziehungsloser Außerweltlichkeit).

**) Briefw. mit Körner. II. S. 289.

***) In den Briefen an Goethe von den Jahren 1798 und 1799, auch abgedruckt bei Döring a. a. O. S. 310. 332.

er bezeichnet es auch in demselben Briefe als „die Menschwerdung des Heiligen"; aber weiter bringt er es nicht, als daß ihm eben deßhalb das Christenthum „eine ästhetische Religion ist, die besonders bei der weiblichen Natur viel Glück mache und darum auch nur bei Frauen in einer gewissen erträglichen Form angetroffen werde."

Wenn Schiller in den meisten seiner Schriften nur gelegentlich religiöse und theologische Materien berührt, so haben wir dagegen in seiner Abhandlung „Die Sendung Mosis", die er übrigens schon in seiner vorkantischen Zeit verfertigte, einen Versuch auf dem Gebiete theologischer Schriftstellerei. Es giebt sich in dieser Schrift unverhohlen die rationalistische Tendenz zu erkennen, einerseits das Wunderbare, wie es die Schrift erzählt und wie es der Phantasie sich eindrückt, in ein Natürliches, dem Verstande Begreifliches aufzulösen, andrerseits aber auch wieder das Providentielle, wie es in der Lenkung der menschlichen Schicksale, in der Benützung und Führung der Umstände sich zu erkennen giebt, als den von der Schale gelösten Kern herauszuheben. Auch Schiller erkennt in der Geschichte Mosis die große Hand der Vorsicht, „aber nicht derjenigen Vorsicht, welche sich auf dem gewaltsamen Wege der Wunder in die Oekonomie der Natur einmengt, sondern derjenigen, welche der Natur selbst eine solche Oekonomie vorgeschrieben hat, außerordentliche Dinge auf dem ruhigsten Wege zu bewirken." Er nimmt an, daß Moses in die ägyptischen Mysterien eingeweiht zur Erkenntniß des einen Gottes gelangt sei, daß er aber diese Idee von dem einen Gott, statt sie als eine leere, abstracte Theorie vorzutragen, angeknüpft habe an die Idee des hebräischen Nationalgottes, und zwar habe sich Moses nicht begnügt, diesen Nationalgott zum mächtigsten der Götter zu machen; er machte ihn zum einzigen, und stürzte alle Götter um ihn her in ihr Nichts zurück. — Das Richtige an der Schiller'schen Vorstellung ist nun wohl eben dieß, daß allerdings im alten Testamente der Schöpfer Himmels und der Erde zugleich als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs erscheint, und daß in diesem Zusammenfassen des Monotheistisch-Universalen und des Nationalen die eigenthümliche religiöse Kraft der mosaischen und alttestamentlichen Religion überhaupt besteht. Aber das Unrichtige, das Verfehlte an der Schiller'schen Vorstellung ist, daß er das als ein Werk kluger menschlicher Berechnung und Ueberlegung darstellt, was nach der christlichen Ansicht der Dinge eben das Werk der göttlichen Menschenerziehung selbst ist.*) Dieß führt uns auf Schillers

*) Wie wenig Schiller sich in die religiöse Denkweise des Alterthums zu versetzen wußte (was eben Herder so trefflich verstand), beweist uns die allerdings frivole, dem

Ansicht von der Geschichte überhaupt und auf seinen Beruf als Historiker. Schiller war ohne sein Zuthun Professor der Geschichte in Jena geworden, zu einer Zeit, wo er die Seele voll dramatischer Entwürfe trug. Die Geschichte war ihm bisher nur eine Fundgrube für die Poesie, namentlich für das Drama gewesen, und sie sollte es ferner sein. Er selbst hat sich unzweideutig darüber ausgesprochen in dem Brief an eine Freundin,*) worin er sagt: „Ich werde immer eine schlechte Quelle für einen künftigen Geschichtsforscher sein, der das Unglück hat sich an mich zu wenden. Aber ich werde vielleicht auf Unkosten der historischen Wahrheit Leser und Hörer finden und hie und da mit jener ersten philosophisch zusammentreffen. Die Geschichte ist überhaupt nur ein Magazin für meine Phantasie, und die Gegenstände müssen sich gefallen lassen, was sie unter meinen Händen werden.“ Ein bedenkliches Geständniß eines Professors der Geschichte! aber zugleich ein wichtiges Geständniß, das uns einen Blick thun läßt in das Unhistorischeder damals weit verbreiteten rationalisirenden Denkweise überhaupt. So hat ja auch Kant die Bibelgeschichte dazu verurtheilen wollen, aus sich alles machen zu lassen, der Moral zu Liebe. Dasselbe nimmt Schiller für die Aesthetik in Anspruch, und so wußten sich die großen und die schönen Geister in die Beute zu theilen, indem sie die Geschichte nun eben so sehr zur Magd herabwürdigten, wie dieß früher der Philosophie begegnet war: Und dieser Mangel an historischem Sinne, ich möchte sagen der Mangel an historischer Demuth, die mit Selbstverleugnung die Geschichte als eine Macht anerkennt, die über den Einzelnen steht, geht tief durch die Geschichte des Rationalismus hindurch. Sie hat sich auf den verschiedensten Gebieten gezeigt, in der Rechtswissenschaft wie in der Theologie, in der Politik wie in der Kunst. Nicht als ob es Schiller an aller höhern Ansicht der Geschichte gefehlt hätte: Treffliches findet sich ja darüber in seiner akademischen Antrittsrede „Was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte?“ ausgesprochen. Ja, im Widerspruch zu jenem voreilig hingeworfenen Bekenntniß gesteht er hier ein, daß es sich in der Geschichte vor allem um Wahrheit handle und anerkennt die Verpflichtung, „Sorge zu tragen, daß sich der Werth derselben unter seiner Hand nicht verringere“. Indessen ist es doch auch hier wieder mehr der verallgemeinernde philosophische Geist, für den er sich be-

Voltaire abgelernte Art, womit er z. B. über die Erscheinung Gottes im feurigen Busche und das Ausziehn der Schuhe spottet.

*) An Caroline von Beulwitz vom 10. Dec. 1788.

geistert, als der feine streng historische Sinn, der eben das Individuelle, das Eigenthümliche eines jeden Volkes, einer jeden Zeit, einer jeden Persönlichkeit zu ergreifen und zu würdigen weiß. Derselbe Mangel an Sinn für das Historisch-Individuelle zeigt sich auch in Schillers Dichtungen, indem die Charaktere mit großer Willkür nicht bloß idealisirt, sondern in ihr Gegentheil verwandelt und Personen zu Trägern von Ideen gemacht werden, die ihrem Wesen fremd sind. Schillers Helden sind in der Regel weniger die Sprecher ihrer Zeit, als die Organe, durch die der Dichter seine Philosophie an den Mann bringt, sie sind der Spiegel seines eignen Ich, nicht der ihres Jahrhunderts; daher denn auch das Plastische, das gerade Goethe so sehr zu handhaben wußte, bei Schiller häufig durch das Declamatorische überwogen wird. Das Declamatorische fordert schlagende Gegensätze (Antithesen), und für das Auffassen dieser Gegensätze ist Schillers Auge auf dem historischen Boden geschärfter, als für die Uebergänge und die Vermittlungen. Aber darin liegt auch die Gefahr der Uebertreibung und somit der Unwahrheit. Wer überall entweder Barbarei oder Cultur, Seelenadel oder Seelengemeinheit, Humanität oder Brutalität sucht, für die Mittelstufen und Uebergänge aber, für die unendlichen Mischungen des Lebens (Nuancen) wenig Empfänglichkeit zeigt, dem wird auch das Geschick und die Geduld fehlen, Charaktere nach ihrer ganzen Wahrheit zu zeichnen, und er wird zwischen dem Urbild und dem Zerrbild umherschwanken. Man wird an das Wort erinnert, daß nur ein geringer Schritt sei vom Erhabenen zum Lächerlichen. Daß die Vergangenheit der Gegenwart dienen muß, ist allerdings ein sittliches Gesetz der Geschichte; allein vor allem muß der Vergangenheit ihr Recht widerfahren, und wir dürfen nicht ohne weiteres den Maßstab der Gegenwart an die Vergangenheit legen, und das, was auf den ersten Augenblick der Zeit und ihren Bedürfnissen keinen Gewinn bringt, als altes Zeug bei Seite schieben. Der Rationalismus, der den Erfund der Geschichte sogleich in gangbare Münze umprägen wollte, hat dem geschichtlichen Sinne nicht nur auf dem religiösen, sondern auch auf dem ästhetischen Gebiete unendlich Eintrag gethan, und so war unter anderm der stille sinnige Fleiß, womit Herder, der Biene gleich, die historischen Denkmale in den Stimmen der Völker sammelte, die Pietät, die er gerade vergangenen Zeiten und verstorbenen Personen bewies, Schillern im höchsten Grade anstößig. In harten Ausdrücken wirft er ihm seine Verehrung gegen alles Verstorbene und Vermoderte, und Kälte gegen alles Lebendige vor, und nennt seinen Sammler-

fleiß „ein erbärmliches Hervorklauben der frühern und abgelebten Litteratur."*)

Kehren wir zu seiner Abhandlung über das Studium der Geschichte zurück, so kann uns das an ihr freuen, daß Schiller darin seine protestantische Gesinnung zu erkennen giebt, und es mit einem gewissen Stolze ausspricht, „er rede zu protestantischen Christen". „Die christliche Religion," heißt es dann weiter, „hat an der gegenwärtigen Gestalt der Welt einen so vielfältigen Antheil, daß ihre Erscheinung das wichtigste Factum der Weltgeschichte wird." Nur setzt er beschränkend hinzu, „daß weder in der Zeit, wo das Christenthum sich zeigte, noch in dem Volke, in dem es aufkam, ein befriedigender Erklärungsgrund seiner Erscheinung liege," und, wie er meint, aus Mangel an Quellen. Auch hier wieder muß ihm die Philosophie und ein philosophischer, die Geschichte zurechtlegender Pragmatismus den Mangel der Quellen und des Quellenstudiums ersetzen. Sie (die Philosophie) muß erst die Bruchstücke zum Ganzen verknüpfen und den vorhandenen Stoff in's Ideale verklären.

Das wichtigste Factum der Weltgeschichte ist also auch Schillern das Christenthum. Wenn aber nur der die geschichtliche Stellung desselben, die es als welterlösende Kraft hat, vollkommen zu begreifen im Stande ist, der in das Wesen der Sünde und in ihre geschichtliche Verzweigung tiefe Blicke gethan hat, so möchte bei Schiller allerdings dieser Blick vermißt werden. Schon die ersten Anfänge der Menschengeschichte betrachtet er (in einer diesem Gegenstand gewidmeten Abhandlung) aus einem Standpunkte, wonach ihm die erste Uebertretung des göttlichen Gebotes (nach der mosaischen Erzählung) nicht als ein Unglück, sondern als ein Glück erscheint. Er sieht (mit den alten Gnostikern) in dem Sündenfall keinen Fall, sondern eine Erhebung des menschlichen Geschlechts zur sittlichen Selbständigkeit, ein Erwachen aus dem Traumleben der Kindheit zum rechten Bewußtsein. Und so ist ihm auch das Christenthum nicht Wiederherstellung, sondern höchstens ein Entwicklungsmoment in dem Fortschritte der Menschheit zur Humanität.

*) In den Briefen an Goethe (abgedr. bei Döring S. 217. 362).



Siebente Vorlesung.

Noch Einiges über Schiller in christlicher Beziehung. Seine Stellung zum Protestantismus. — Ueber den Einfluß der Schaubühne auf die religiöse Bildung des Volkes, und Rückwirkung des Theaters auf die Kirche. Schiller'sche Anklänge in Predigten jener Zeit. Sentimentalität. — Der Rationalismus im Gewande der Poesie: Tiedge's Urania, Witschels Morgen- und Abendopfer.

Wenn Schillers Name sonst wohl in der Kirchengeschichte kaum genannt, noch viel weniger seine Bedeutung für die nationale Bildung da gewürdigt wird,*) so haben wir uns gleich von Anfang an darüber mit einander verständigt, daß wir nicht bloß die kirchlichen Erscheinungen im engern Sinne unserm Blicke vorführen, sondern auch alles das mit in den Kreis unsrer Betrachtungen hineinziehen wollen, was auf die Gestaltung der Ideen im Großen gewirkt, was neue Gesichtspunkte in der Beurtheilung sittlicher Verhältnisse geöffnet, neue Richtungen des Denkens, des Fühlens, des Wollens hervorgerufen, und so gerade auf's tiefste in die Fortentwicklung des Protestantismus eingegriffen hat. Und wer möchte leugnen, daß dieß eben mit Schiller der Fall war? Darum sei es mir vergönnt, noch etwas bei dem Dichter selbst zu verweilen, um dann an ihn und seine Denkweise anknüpfend das Verhältniß näher zu betrachten, in welches das künstlerische und schöngeistige Streben der Zeit, das großentheils aus der Wurzel Schiller'scher Dichtung seine Nahrung zog, zu dem kirchlichen Leben und zum sittlich-religiösen Wesen überhaupt, innerhalb des Protestantismus, getreten ist. Treten wir den Schiller'schen Dichtungen näher, so wird man allerdings darüber bald einverstanden sein, daß die Ueberschrift „christliche Gedichte" wohl schwerlich würde als das eigentlich Bezeichnende ihres Inhalts gewählt werden, und noch viel weniger wird man geistliche

*) Vgl. jedoch Hase, KG. S. 555 und Baur, KG. V. S. 47.

Lieder hier zu suchen haben. Man hat es Schillern zum Vorwurfe gemacht, daß er außer jenem Jugendgedichte, das wir in der letzten Vorlesung aus seinem Nachlasse kennen gelernt haben, kein geistliches Lied verfaßt hat; allein ein solcher Vorwurf ist ungerecht. Ein geistliches Lied zu dichten ist gar nicht Sache des Einzelnen; die Triebkraft dazu muß in der Zeit liegen, aber nirgends war diese Triebkraft weniger vorhanden, als in der Zeit, da Schiller lebte. Wir würden es ihm wenig danken, wenn er, gleichsam bloß um sich loszukaufen, auch ein paar geistliche Verse zusammengestoppelt und dann im Uebrigen wieder als weltlicher Dichter sich gezeigt hätte, wie dieß z. B. bei Uz, bei Günther und Andern der Fall war. Was Schiller dichtete, ging aus der innersten Seele hervor und war der volle Ausdruck seiner Gesinnung. Wahrheit enthielten alle seine Gedichte, wenn auch oft nur subjective Wahrheit. Nichts war ihm mehr zuwider, als auch nur der Schein von Heuchelei. So lange er selbst noch in der alten christlichen Lebensluft athmete, konnte ihm auch ein Lied gelingen, wie das mitgetheilte; später hätte er's wohl auch und noch besser gekonnt, was das Talent betrifft, aber hätte es nicht gekonnt, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, ohne mit den heiligsten Dingen ein Spiel zu treiben, und das wollte er nicht. Ehren wir daher diese Gesinnung, und legen wir sie, und nicht unsre Wünsche, als Maßstab an zur Beurtheilung des Dichters. Indessen kann es nicht genugsam erwogen werden, daß zwischen dem, was nicht im engsten Sinn christlich ist, und zwischen dem Unchristlichen und Widerchristlichen ein großes, weites Feld liegt; und wenn wir auch mit dem Namen „christlich" nicht allzu freigebig sein wollen, wenn wir nicht sagen wollen, daß das Sittliche an sich schon das Christliche sei (worin ja eben der Irrthum des Rationalismus lag), so dürfen wir doch das zugeben, daß, wo eine tüchtige sittliche Gesinnung uns begegnet, wir sichere Anknüpfungspunkte für das Christliche finden, oder daß wenigstens schon ein Haupthinderniß gehoben ist, um zum Christlichen zu gelangen. Was daher vor allem an Schillers Dichtungen uns als der Anerkennung werth, auch vom christlichen Standpunkt aus, entgegentritt, ist die sittliche Würde und Reinheit, die durch die meisten seiner Dichtungen hindurchgeht. Schiller hat die Poesie aus dem Schmutze der Sinnlichkeit, in den sie durch Nachahmung fremder Muster zu versinken drohte, emporgehoben in die reinere Sphäre des Idealen. Sollten wir ihm das nicht als Christen danken? Wer mit Schiller wandelt, der wandelt vielleicht mit ihm auf schwindlichen Höhen, an gefährlichen Klüften und Abgründen vorbei, aber er wandelt nicht in Finsterniß, nicht im trüben Schlam-

sondern immer mit dem Blick nach der Sonne, ob diese auch hinter die schwarzen Gewitterwolken banger Zweifel und bedenklicher Irrthümer sich verberge. Auf einer solchen schauervollen Höhe am Rande des Abgrunds ertönte seine Resignation, und von dieser Höhe einer verstiegenen und unpraktisch gewordenen Lebensansicht herab schaut er sehnsuchtsvoll zurück in das alte hellenische Fabelland und wünscht sich mitten in der christlichen Welt die Götter Griechenlands zurück.*) Aber auch in der sturmbewegten Brust schlägt ein edles, nach Gott ringendes Herz, und was die Götter Griechenlands betrifft, so ist es mehr die seelenlose, abstracte Theologie, die den lebendigen Gott aus der Welt verbannt und alles in todte Naturkräfte verwandelt hat, gegen welche das Gedicht gerichtet ist, als daß das wahre Christenthum dadurch sich getroffen fühlen könnte. Auch wenn Schiller in den Worten des Wahns an aller Wahrheit zu verzweifeln scheint; wenn er ausspricht, daß dem „ird'schen Verstand" die Wahrheit nimmer erscheine, wenn er es nur ein „Rathen und Meinen" nennt, zu dem wir es bringen, so hat er auch dabei mehr jene todte Formelweisheit im Auge, die den Geist in ein „tönendes Wort" einkerkern zu können meint, heiße sie nun Orthodoxie oder philosophisches System; aber den himmlischen Glauben will er sich ja doch bewahren. „Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahen — es ist dennoch das Schöne, das Wahre — es ist nicht draußen, da sucht es der Thor — es ist in dir, du bringst es ewig hervor." Und so ähnlich im Gedicht bei'm Antritt des neuen Jahrhunderts:

„In des Herzens heilig stille Räume
Mußt du fliehen aus des Lebens Drang,
Freiheit ist nur in dem Reich der Träume,
Und das Schöne blüht nur im Gesang."

Dieses Sichzurückziehn in die innere Welt hat Schiller mit vielen edlen Geistern gemein, die, von der Außenwelt und ihren starren Formenwesen unsanft berührt, sich in die stille Heimath des Gemüthes flüchteten. Wir ehren das Schöne und Große dieser Gesinnung, aber wir wollen uns ihr Gefährliches nicht verbergen. Das Sich-

*) Ueber diese giebt sein Briefwechsel mit Körner mancherlei Aufschluß, vgl. u. a. Bd. I. S. 397: „Der Gott, den ich in den Göttern Griechenlands in Schatten stelle, ist nicht der Gott der Philosophen (?) oder auch nur das wohlthätige Traumbild des großen Haufens (!), sondern er ist eine aus vielen gebrechlichen schiefen Vorstellungsarten zusammengeflossene Mißgeburt." Also am Ende doch der Gott der Philosophen; wenigstens nicht der Gott der Bibel. Vgl. Bd. II. S. 106. 109.

zurückziehn in sich selbst, es kann leicht den Stolz wecken, die falsche Selbstzufriedenheit, die doch nie wahrhaft zufrieden ist und die sich durch die Verachtung Andrer zu entschädigen sucht. Das Krankhafte in Schillers Richtung, das sich einem großen Theil der Zeitgenossen mitgetheilt hat und das auch wieder in der Kantischen Philosophie seine Wurzel findet, ist jene hinaufgeschraubte Idealität, die als eine jenseitige, als eine unerreichbare in hoher Höhe über uns schwebt und zu der wir nur durch den höchsten Aufschwung der Phantasie uns erheben, während eben das Christenthum an einer schon geschehenen, historischen Verwirklichung des Ideals, in Beziehung auf das Religiöse und das Sittliche, festhält, von der aus auch die weitere Verklärung der Menschheit in's Göttliche möglich gemacht werden soll, freilich nicht auf dem Wege eines hohen poetischen oder speculativen Gedankenfluges, sondern auf dem stillen bescheidnen Wege demüthigen Harrens und Kämpfens. Wenn Schiller den Freunden zuruft:

„Alles wiederholt sich nur im Leben,
Ewig jung ist nur die Phantasie.
Was sich nie und nirgends hat begeben,
Das allein veraltet nie."

so antwortet das Christenthum: „Es hat sich allerdings wo und wann begeben, es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes allen Menschen — wir haben gesehen seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater voller Gnade und Wahrheit," und eben dieses Eine veraltet nie, sondern eine ewige Verjüngung gehet aus von dem Geiste der Wiedergeburt in alle Welt seit den Tagen jener Erscheinung. — Schiller selbst hat in andern Momenten, da er von der idealen Höhe wieder in's Thal der Menschen herabstieg, es wohl zu würdigen gewußt, was das Christenthum, als eine vorhandene Realität, in den Gemüthern zu wirken vermochte.

„Religion des Kreuzes, nur du verknüpfest in Einem
Kranze der Demuth und Kraft doppelte Palme zugleich."

So ruft er den Johannitern zu. Und ist es nicht aus der Tiefe des christlichen Bewußtseins heraus geredet, im strengsten Gegensatz gegen eine alles plan machende Verständigkeit sowohl, als gegen einen hochmüthigen Vernunft-Idealismus, wenn es in den Worten des Glaubens heißt:

„Und was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth"?

Die schönste Apologie des Christenthums liegt in diesen Worten. Zu ihnen bekennt sich unser Herr selbst, wenn er spricht: „So jemand will den

Willen dessen **thun**, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott sei oder ob ich von mir selber rede," und: „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." „Vater, ich danke dir, daß du es den Weisen dieser Welt verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbaret." Daß der Grund der Unseligkeit des Menschen nicht in **Gott** liege, wie die Resignation es anzunehmen scheint, sondern in dem Menschen und in des Menschen **Sündhaftigkeit**, das sprach Schiller in seiner Braut von Messina aus in den Worten:

„Die Welt ist vollkommen überall,
Wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual."

und in dem ernsten tragischen Schlusse:

„Dies Eine fühl' ich und erkenn' es klar:
Das Leben ist der Güter höchstes nicht,
Der Uebel größtes aber ist die Schuld."

Freilich läßt Schiller die Wunde und den Riß, den die Schuld gemacht, offen vor unsern Augen, er läßt uns schauen in die Tiefe der Sünde, ohne zugleich auf die Höhe uns zu führen, von der herab der Schuldbrief vernichtet ist und von wo der Balsam in die Wunde quillt.

Doch wenn auch Schiller nicht in das Innerste des Christenthums, das er öfters ahnend berührt, eindrang, so waren ihm doch seine Hoffnungen nicht fremd. „Auch am Grabe noch — pflanzt er die Hoffnung auf." Oder ist es nicht als vernähmen wir Klopstock, wenn es in dem Liede der Glocke heißt:

„Noch köstlicheren Samen bergen
Wir trauernd in der Erde Schooß,
Und hoffen, daß er aus den Särgen
Erblühen soll zu schönerm Loos"?

„Diese Worte," sagt Gustav Schwab, „durch die der Dichter die Eroberung von vielen tausend Herzen gemacht hat, sind Worte des trauernden und hoffenden Sohnes und Bruders. Sind sie unverträglich mit der Wahrheit? sind sie Lug und Trug der Vorstellung? Alsdann ist auch das Christenthum der Bibel eine Erfindung für Dummköpfe, wie zu wiederholten malen ehrlich genug behauptet worden ist."*) — Freilich

*) Weniger möchten wir Schwab beistimmen, wenn er in der von ihm S. 129 angeführten Stelle aus Don Carlos

„Solange Mütter
Geboren haben, ist nur Einer — Einer
So unverdient gestorben"

an Christus gedacht wissen will. Offenbar meint Don Carlos damit den hingemor-

hatte Schiller auch Zeiten, wo sich die Aussicht in die Zukunft ihm verdunkelte, wo er die Hoffnung auf persönliche Fortdauer zu den Stützen rechnete, deren nur der sittliche Schwächling bedürfe; aber es scheint denn doch, daß, wo dem Herzen des Dichters eigne Wunden geschlagen wurden, er sich gern an dieselbe Stütze anlehnte, die ja auch der Rationalismus gerade als eine wesentliche Stütze aller Religion immer und ehrlich aufrecht erhalten hat, und die auch sein großer Meister Kant zu den Forderungen der praktischen Vernunft zählte. In den letzten Jahren wandte sich Schiller, wie schon bemerkt, von der Kantischen Philosophie mehr und mehr wieder ab, und versenkte sich in die Poesie, als sein eigentliches Lebensgebiet. Und wenn er auch dadurch scheinbar nichts für das Christenthum gewann, so gewann er doch dieß, daß er einen freiern Blick in das Wesen religiöser Offenbarung erhielt, oder daß er doch wenigstens ein unmittelbares, über dem verständigen Wissen hinaus liegendes Gebiet, ein Gebiet des gläubigen und ahnenden Erkennens annahm, in welchem Poesie und Religion sich begegnen. So heißt es im Gedicht „Die Künstler" (vom Jahr 1789):

„Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen,
Die alternde Vernunft erfand,
Lag im Symbol des Schönen und des Großen
Voraus geoffenbart dem kindlichen Verstand."

Wie, wenn diese Vorausoffenbarung im Symbole im künstlerischen Sinne den Freunden des Christenthums einen Anknüpfungspunkt geboten hätte, um auch über das Wesen der religiösen Offenbarung mit dem Dichter sich zu verständigen? — Aber dazu bot sich eben keine Gelegenheit. Schiller starb, ehe er innerlich vollendet, ehe er mit seinen Ueberzeugungen zum Abschluß gekommen war. Daß er sich nicht mit Herdern einigen konnte! Was hätten die beiden Geister durch ihre Autorität auf die andern vermocht, wenn sie mit der ihnen beiden zu Gebote stehenden Macht des Wortes für eine lebendige und geistreiche Auffassung des Christenthums gewirkt hätten!*) Von einer dem Dichter nahestehenden Person vernehmen wir, daß ihn gegen Ende seines Lebens die welthistorische Wirkung der Christuslehre, die reine, heilige Gestalt ihres Stifters mit immer innigerer und tieferer Ehrfurcht erfüllt habe. Und gestützt auf

deten Freund selbst, den Marquis Posa — ganz dem Schiller'schen Affect angemessen!

*) Daß Schiller in Herder seine Ergänzung gefunden hätte, darüber vergl. den Briefwechsel mit Körner, unter anderm Band I. S. 231.

diese Aeußerung war es vorzüglich, daß der Festredner bei der Enthüllung der Statue Schillers die Zuversicht aussprach: „daß auch das Herz des großen Dichters wohl nicht so fern möge gewesen sein von Dem, dessen Namen er zwar wenig aussprach, dem gleichwohl ein Name gegeben, der über alle Namen ist.“ Gesetzt aber auch, daß Schiller für seine Person in keine nähere Verbindung mit dem Christenthum gekommen, als in die, die er in seinen Werken dargiebt, so darf das Eine nicht übersehn werden, daß am Ende der Einzelne sich nie ganz lostrennen kann aus der Gesammtheit, in der er lebt, und daß Jeder, auch noch so Hochgestellte, doch immer getragen wird von seiner Zeit. Es gilt dieß von den Irrthümern, wie von der Wahrheit, von der ein Zeitalter beherrscht wird. Fassen wir den Begriff des Christlichen in seiner weitesten Bedeutung, im Gegensatz gegen das Heidnische, das Antike, so werden wir finden, daß Schillers Poesie, trotz allen Göttern Griechenlands und allem Zurücksehnen nach jenem alten poetischen Fabellande, doch in der christlichen Geschichte, der christlichen d. h. der modernen Weltansicht wurzelt. Seinen Tragödien, namentlich der Maria Stuart, der Jungfrau von Orleans, dem Wallenstein (so wie auch vielen seiner Balladen und Romanzen), liegt, wie von Andern bereits gezeigt worden ist, eine wesentlich christliche Religionsanschauung zum Grunde, und „selbst wo der Dichter einen Stoff aus der Mythologie bearbeitet, verklärt er ihn durch die Innerlichkeit. Kurz, er steht auf einem ungleich höhern Standpunkte als das Alterthum.“ *) Und das verdankt er ja dem Christenthum selbst. — So viel zur Verständigung darüber, ob Schiller ein christlicher Dichter zu nennen. Ueber seine Stellung zum Protestantismus insbesondere sind wir uns noch eine besondere Antwort schuldig. — Wenn der Protestantismus allein bestände in dem Protestiren gegen falsche Frömmigkeit, gegen Heuchelei und Pfaffenthum, in dem Kämpfen für Geistesfreiheit und Denkfreiheit, für politische und religiöse Unabhängigkeit: wer wollte da anstehen, Schillern in der ersten Reihe der Kämpfer einen Platz anzuweisen? Und auch wir nennen ihn in diesem Sinne einen Protestanten, und wollen damit zugleich seinen Protestantismus als einen edlen, der Anerkennung würdigen bezeichnet haben, als einen Protestantismus, der auch, bei aller Einseitigkeit, sich von der bloß lärmenden und wühlenden Renommisterei noch immer sehr wohl unterscheiden läßt. Schillers Seele war durch und durch von einem glühenden Zorne beseelt gegen alles den Menschen und die Vernunft Herabwür-

*) Schwab a. a. O. S. 150.

digende, gegen alles, was die Würde des Geschlechts schmähte. „Ich will," schreibt er in Beziehung auf Don Carlos, „es mir zur Pflicht machen, die prostituirte Menschheit zu rächen und ihre Schandflecken fürchterlich an den Pranger zu stellen." Damit hat er die wesentliche Aufgabe nicht nur jenes Gedichts, sondern seines Lebens ausgesprochen. Wir haben es schon bemerkt, daß dieser Protestantismus uns noch nicht als der echte gilt, den wir suchen und dem wir nachgehn wollen in unsrer Geschichte; aber daß an diesem Eifer der Strafgeist eines Luther auch mit seinen Theil gehabt, wird niemand in Abrede stellen.*) Schon das ist uns merkwürdig, daß Schiller als Geschichtschreiber sich gerade die Abschnitte der neuern Geschichte gewählt hat, auf denen der religiöse Kampf, den die Reformation hervorgerufen, sich bewegt, den Abfall der Niederlande, den 30jährigen Krieg und die französischen Religionskriege. Es sind freilich auch hier nicht gerade die tiefern religiösen Motive vorangestellt (so z. B. wird Gustav Adolf rein vom politischen Standpunkt aus gewürdigt), aber doch wird niemand leugnen, daß durch das Ganze eine entschieden protestantische Gesinnung geht, in welcher wir Bein von unserm Bein und Fleisch von unserm Fleisch wieder erkennen. Aber wie? hat nicht Schiller, der Dichter, auch mit dem Katholicismus gebuhlt? hat er uns nicht in der Maria Stuart eine Märtyrerin desselben vorgeführt und der Elisabeth gewaltig Unrecht gethan? Hat er nicht in dem Gang nach dem Eisenhammer uns mit Wohlgefallen den Vorgang der Messe geschildert und im Rudolf von Habsburg sogar der Devotion gegen die Hostie und den sie tragenden Priester das Wort geredet? Ich denke nicht, daß jemand im Ernst Schillern wegen der beiden letztern Dinge einer katholisirenden Tendenz beschuldigen wird, einer Tendenz, wie sie weit mehr, als durch ihn, durch die sogenannte Romantik veranlaßt wurde. Höchstens könnte man darin jenen Indifferentismus wieder erblicken, dem der poetische Eindruck über alles geht und der daher jede religiöse Form sich dienstbar macht. Aber auch diese Annahme ist nicht nöthig. Der echte Protestantismus weiß auch die Formen des katholischen Cultus in ihrem geschichtlichen Zusammenhange und an ihrem Orte zu würdigen, und nur ein engherziger Puritanismns

*) Uebrigens suchte Schiller keineswegs das Reformatorische im bloßen Zerstören. „Zerstören," schreibt er, ist ein unwürdiges Geschäft für ausgezeichnete Kraft, solange es noch irgend etwas zu schaffen giebt." Er empfiehlt „weise Schonung gegen Meinungen, Empfindungen, Einrichtungen, die einen Keim von Menschenwerth enthalten, der einer Entwicklung würdig ist." Siehe Briefwechsel mit Körner Bd. II. S. 301.

könnte dem Dichter zumuthen wollen, sich in seinen Schöpfungen auf die Darstellung des Confessionellen einzuschränken. Einzig in Beziehung auf Maria und Elisabeth dürfte ihn der gerechte Vorwurf der Ungerechtigkeit treffen, wie er denn überhaupt die poetische Freiheit dahin gemißbraucht hat, nicht nur historische Personen zu idealisiren, sondern sie geradezu in ihr Gegentheil zu verwandeln.

Doch genug von Schillers Person. Fragen wir nun nach dem Einflusse, den Schiller auf seine Zeit hatte, so können wir nur sagen, daß er überaus groß war, und daß er noch immer fortdauert. Oder ist es nicht so? Schiller zu kennen, Schiller gelesen zu haben, Stellen aus ihm anzuführen, das war es, was noch vor einigen Jahrzehnten als Beweis galt, daß man der gebildeten Welt angehöre. Daß ihn aber auch die heutige Generation noch immer als den nationalen Dichter ehrt, wie keinen andern, das hat sich besonders bei der Schillerfeier im Jahr 1859 gezeigt. Mögen auch Viele von denen, die einen höhern Grad von Bildung beanspruchen als die große Mehrheit des Volkes, über Schillern die Achsel zucken, um Goethen zu erheben, ja, mag auch vom Standpunkt der Kunst aus Goethe die Palme zuerkannt werden (wir wollen darüber nicht streiten), so wird doch Schiller fortwährend, nicht nur „solang' es Schwaben giebt in Schwaben," sondern solange es Deutsche giebt in Deutschland, ja, solange es Menschen giebt die menschlich fühlen, hoffen und wohl auch für das Schöne und Gute schwärmen, seine Bewunderer und Verehrer haben. Ja, mag es immerhin als ein Zeichen von einer auf früherer Stufe stehen gebliebenen Bildung gelten, einseitig und ausschließlich Schiller zu bewundern, so wird doch auch der wahrhaft Gebildete, eben weil er wahrhaft und vielseitig gebildet ist, sich an dem Reichthum des Schiller'schen Genius erfreuen, und vor allem wird eine nicht blasirte Jugend von ihm sich immer auf's neue wieder ergriffen fühlen. Auch in religiöser, in christlicher Beziehung hieße es den Entwicklungsgang der nationalen deutschen Bildung, so wie den des Protestantismus und seiner verschiednen Lebenselemente durchaus verkennen, wollte man in den Wirkungen, die Schiller gehabt hat und noch hat, nur etwas Verkehrtes, Unheilvolles sehen. Nur ein enges, puritanisches Christenthum kann sich rein gegen die Einflüsse der Kunst und der Bildung abschließen wollen; ein solches wird aber auch nie sich über die engen Grenzen einer Secte erheben, nie zur Weltreligion sich entfalten können. Oder wer möchte es leugnen, daß das Gefühl für das Edle und Schöne, wie es namentlich durch Schiller ist genährt worden, mit dem Christenthum nicht nur verträglich ist, sondern daß es durch

das Christenthum selbst noch veredelt und geläutert und eben dadurch über Schiller selbst hinausgeführt werden kann. Wie das Studium der alten Griechen und Römer unter der Leitung eines christlichen Lehrers nur bildend und fördernd wirken kann auch in christlicher Hinsicht, so können und müssen auch unsre deutschen Classiker, die überdieß denn doch mit ihrer ganzen Weltanschauung auf christlichem Boden stehen, in den Händen christlicher Lehrer als Bildungsmittel des Geschmacks, als Veredlungsmittel der Sprache dienen. Sie aus christlichem Eifer aus unsern Schulen oder aus unsern Häusern und Bibliotheken verbannen zu wollen, wäre die größte Thorheit; es hieße nur den jugendlichen Muth lüstern machen nach einer verbotnen Frucht, ja es hieße der Jugend eine wesentliche Seite ihrer Bildung vorenthalten, sie einseitig erziehen. Eben so einseitig aber ist gewiß die Ueberschätzung der Schiller'schen Poesie, die Uebersättigung mit Schiller'schem Stoffe, die Alleinherrschaft, die man dieser Dicht- und Denkweise eine Zeit lang hat einräumen wollen. Hier mögen wir an Knapps Gedicht uns erinnern, wenn er sagt:

„Ich mag sie nicht, die fern vom Gleichgewichte
Hinfahren mit dem Strome der Partei'n:
Den Einen sollst verfallen dem Gerichte,
Den Andern du kanonisiret sein;
Die Einen wähnen ferne dich vom Lichte,
Den Andern bist du lauter Sonnenschein;
Die Einen schütten 's Kind aus mit dem Bade,
Die Andern trinken's mit hinein gerade.

Befangne Seelen sind am schnellsten fertig,
Den armen Cult des Genius zu erhöhn,
Sie stellen sich gleich wild und widerwärtig,
Wenn man nicht alles lobt als gut und schön."

Daß an Schiller nicht alles zu loben, daß selbst von Seiten der Kunst und des Geschmacks manches an seinen Dichtungen auszusetzen ist, wird jetzt wohl allgemein anerkannt, wie schon der Streit über den Vorrang zwischen Schiller und Goethe beweist. Die Ueberschätzung ist aber unstreitig noch viel einseitiger in sittlicher Hinsicht, und da kann sie allerdings, wo sie fanatisch festgehalten wird, eine gegnerische Stellung gegen das Christenthum einnehmen. Wie nun aber eine jede Richtung eine Zeit lang sich einseitig geltend macht, bis sie von einer andern überwunden oder in ihre Schranken gewiesen wird, so zeigt es sich auch hier. Je mehr gerade die Schiller'sche Denkweise auch solche Elemente in sich schloß, die mit der bisherigen christlichen und kirchlichen Denkweise in

Widerspruch waren, desto begieriger griff die nach etwas Neuem und Frischem sich sehnende Jugend zu den Schiller'schen Schriften. Die Worte des Glaubens sagten jetzt manchem Jünglinge mehr zu, als das apostolische Credo, das er im Katechismus gedankenlos gelernt hatte; der Zauber der schönen Sprache riß manches Gemüth zu einer Art von sentimentaler Schwärmerei hin, und das ideale Streben nach dem Göttlichen befriedigte, „und sollt' er auch straucheln überall," — Manchen, der es mit dem Straucheln nicht genau nahm. Statt die Vergebung der Sünden auf dem schweren, kampfreichen Wege der christlichen Buße zu suchen und das Heil zu schaffen mit Furcht und Zittern, war es leichter, in den Chor freudetrunkener Genossen einzustimmen:

„Allen Sündern soll vergeben
Und die Hölle nicht mehr sein."

Wir müssen aber auch über diese Erscheinung nicht zu hart urtheilen. Wir dürfen nicht gleich Ruchlosigkeit oder Verstockung, selbst nicht immer eine förmliche Abneigung gegen das Christliche darin erblicken. Die Formen, in denen das Christenthum sich aussprach, waren nun einmal, das ist Thatsache, dem brausenden Zeitgeiste zu enge geworden. Die weltliche Bildung hatte die geistliche überholt und überflügelt. Gelehrte und auch gläubige Theologen gab es wohl noch, aber wenige die mit Herder'schem Geiste ausgerüstet beiden Anforderungen zu genügen wußten oder auch nur zu genügen strebten: den Anforderungen des Geistes wie denen des Gewissens, den Anforderungen der Kirche wie denen der Bildung; und die, welche es versuchten, kamen in eine schiefe Stellung, und liefen Gefahr, in eine unselige Halbheit zu gerathen. Schien doch selbst Herder (wie wir früher gesehen haben) der hohen Aufgabe, Christenthum und Humanität in ihrer Einheit darzustellen, nicht zu allen Zeiten im gleichen Grade gewachsen! Wie kann es uns daher wundern, wenn manche Prediger, denen der trockne Kantische Lehrton verleidet war und die wohl fühlten, daß man außer dem kategorischen Imperativ auch noch etwas andres haben müsse, was die Gemüther hebe und entzünde, es nun mit Schiller versuchten, daß sie dem Volke den Lieblingsdichter, dem es im Theater Beifall geklatscht, nun auch auf die Kanzel brachten, und entweder Stellen aus ihm recitirten oder in hochtrabenden Schiller'schen Phrasen predigten? So suchte man das, was dem Rationalismus an Innigkeit des religiösen Gefühls abging, durch Sentimentalität zu ersetzen, wobei es an hohler Declamation nicht fehlen konnte. Ja, wunderlich genug wechselt oft in einer und derselben

Predigt die Trockenheit einer flachen Moral mit der Seichtigkeit eines blumenreichen Bombastes. Was aber jetzt überhaupt als eine merkwürdige Krise in der neuern Sittengeschichte erscheint, das ist die Nähe, in welche nun die beiden Lebenssphären des Theaters und der Kirche zusammengerückt wurden, und die sonderbaren Verwechslungen der Aufgaben, die hier stattfanden, so daß man bald den Prediger auf die Bühne, bald den Comödianten auf die Kanzel gestellt glaubte. Bei dieser Erscheinung müssen wir etwas länger verweilen und auf frühere geschichtliche Vorgänge dabei zurückgehn.

Die alte christliche Kirche, die jede Erinnerung an den alten Götzendienst auszutilgen den Beruf hatte, verbot natürlich ihren Gliedern den Besuch der heidnischen Schauspiele, theils weil dieselben selbst in Verbindung standen mit der Religion des Alterthums, theils weil durch die Art gewisser Schauspiele (der Thierkämpfe) eine Rohheit der Gesinnung in den Gemüthern erzeugt wurde, wie sie das Christenthum nothwendigerweise verabscheuen mußte. Nachdem dann das Heidenthum überwunden und die Welt des Mittelalters die Trägerin eines freilich in mancher Hinsicht äußerlichen Kirchen- und Christenthums geworden war, wurde es auch in dieser Beziehung anders. Jetzt liebte man es, auch geistliche Gegenstände, biblische Geschichten und kirchliche Geheimnisse dramatisch darzustellen. Die Geistlichen und ihre Schüler selbst führten solche Schauspiele in Klöstern auf, und ehrsame Bürgerschaften in den Städten sahen in solchen Uebungen eine unschuldige Kurzweil. Neben den ernsten Stücken ging dann freilich auch der derbe Schwank und das rohe Possenspiel her, das sich nur selten zu etwas Höherm, wahrhaft Nationalem und Künstlerischem erhob. Der ernste sittliche Geist der Reformation nahm dem Schauspiel gegenüber nachgerade die Stellung ein, wie das Urchristenthum dem Heidenthum gegenüber sie behauptet hatte. In den Aufzügen und Vermummungen, die sich oft unziemlicherweise in das Heiligthum der Kirche eingedrängt hatten, sah man die Reste papistischen Heidenthums, das man mit Recht verabscheute, wenngleich auch hie und da die sogenannten Fastnachtspiele, wie die eines Manuel in Bern, benutzt wurden, reformatorische Ideen unter das Volk zu bringen. Nun aber war es doch wohl nicht ganz zufällig, daß bald nach der Zeit der Kirchenreformation Shakespeare (geb. 1564) als Schöpfer des neuern Theaters auftrat und eine Welt von tiefen, aus der innersten Natur des Menschen geschöpften Anschauungen in seine riesenhaften Werke zusammenfaßte. Nicht aber das 16., nicht das 17. Jahrhundert waren es, auf die Shakespeare's Genius berechnet war; auch nicht die englische

Nation war es, die ihren großen Landsmann in die Weltgeschichte einführen sollte; sondern den großen Deutschen des 18. und 19. Jahrhunderts blieb es vorbehalten, auf den innern Gehalt Shakespeare'scher Stücke, auf den unerschöpflichen Reichthum der Ideen hinzuweisen, die hier ihre Gestalt gewinnen, hier ihre Macht ausbreiten. Alle die großen Dichter und Litteratoren jener Zeit, Lessing, Herder, Schiller, Goethe, die Schlegel, vereinigten sich, so verschieden sie sonst dachten, in der Bewunderung, zum Theil auch in der Nachahmung des großen brittischen Vorbildes. Und so läßt sich denn wohl erwarten, daß bei solchen Studien auch in der christlich protestantischen Welt eine andere Ansicht über die Bedeutung des Schauspiels und über die Aufgabe dramatischer Kunst sich bilden mußte, als zu der Zeit, da man nur gewohnt war, das Theater als eine Quelle der weltlichen Belustigung und Zerstreuung zu betrachten. Daß sich in Deutschland das Theater nicht früher zu der Höhe erhob, zu der wir es nun emporsteigen sehen, daran waren auch wohl die trüben Zeiten des dreißigjährigen Krieges Schuld, und die noch lange dauernden Nachwehen desselben. Nachher verdrängte das Franzosenthum alle gesunde Entwicklung des Nationalen. Der Pietismus, der ein strenges Urtheil über alle weltlichen Vergnügungen fällte, mußte auch das Theater, das er nur aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten im Stande war, verdammen. Und doch bleibt es merkwürdig, wie gerade Spener hierin milder urtheilte.*) Je ernster man es nun aber mit der dramatischen Kunst zu nehmen anfing, desto mehr war man bemüht, dem Theater eine ehrenvolle Stellung zu sichern und es in den Rang einer sittlichen Macht zu erheben. Die große Aufgabe, den Menschen in seinem Innersten zu ergreifen, ihn zum Bewußtsein seiner höhern Würde zu führen, ihm über dem Treiben und Drängen der Alltagswelt eine höhere, idealere Welt aufzuschließen, wurde nun recht eigentlich als Aufgabe des Theaters gefaßt: und so wurde zwischen dieser Anstalt und der Kirche, die die gleiche Aufgabe von Alters her zu haben in gutem Glauben stand, eine ganz eigne Art von Wettkampf eingeleitet, an dessen Möglichkeit die alte Zeit der Orthodoxie wohl nie gedacht hätte. Und

*) Vorl. Bd. V. S. 217. Im Uebrigen verweisen wir auf die Schriften von: Wessenberg, Ueber den sittlichen Einfluß der Schaubühne (Zürich 1825), Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen von der Sittlichkeit des Schauspiels (Göttingen 1823. 8.), Alt, Theater und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältniß historisch dargestellt (Berlin 1846), Hase, Das geistliche Schauspiel (Leipz. 1858), meine Abhandlung: „Kirche und Schauspiel, eine culturgeschichtliche Zeitfrage," in Gelzers Monatsbl. März 1862, so wie meinen Artikel über das Theater in Herzogs Realenc. XXI. S. 259 ff.

doch hatte es schon der Pastor Götze*) erfahren müssen, daß derselbe Mann, der das deutsche Theater reformirte, auch an die wunden Stellen der protestantischen Theologie sein kritisches Messer setzte und dabei zugleich in die gesunden Stellen einschnitt. Hatte er doch schon erklärt, er wolle einem Pastor Götze und seines Gleichen zum Trotze das Theater zu seiner Kanzel machen. Und er hielt Wort zu Vieler Verwunderung. Und so mochte es denn auch in einer Verwunderung hingehen, wenn bald nach ihm Schiller auftrat mit dem Anspruch, die Schaubühne zur moralischen, ja zur religiösen Anstalt zu erheben, deren der moderne Staat vor allem zu seiner Hebung und Kräftigung bedürfe. In seiner Abhandlung: „Die Schaubühne, als eine moralische Anstalt betrachtet," die er im Jahr 1784 der kurfürstlichen deutschen Gesellschaft zu Mannheim vortrug, spricht er es ja in allem Ernste aus, daß die Aufgabe des Schauspiels eine religiöse sei, daß erst dann, wenn die Religion mit der Schaubühne in Bund trete, sie vor Umsturz gesichert sei. Die Schaubühne ist ihm gleichsam das versinnbildete Weltgericht, in welchem die Tugend ihren Lohn, das Laster seine Strafe findet; sie ist ihm ein lebendiger Sittenspiegel, mehr als jede andere öffentliche Anstalt des Staates, eine Schule der praktischen Weisheit, ein unfehlbarer Schlüssel zu den geheimsten Zugängen der menschlichen Seele. Im Theater allein hören die Großen der Welt die Wahrheit, hier allein sehen sie den Menschen. „Die Schaubühne (sagt Schiller) ist der gemeinschaftliche Kanal, in welchen von dem denkenden bessern Theil des Volkes das Licht der Weisheit herunterströmt, und von da aus in mildern Strahlen durch den ganzen Staat sich verbreitet. Sie ist die Schule der Toleranz, und von hier aus läßt sich eine vortheilhafte Wirkung auf die Erziehung erwarten." Ja, was sonst nur von der Kirche erwartet wurde, daß sie mit ihren Tröstungen den Menschen über den Kummer des Lebens erhebe, das erwartet Schiller von dem Theater. „Wenn Gram an dem Herzen nagt, wenn trübe Laune unsre einsamen Stunden vergiftet, wenn uns Welt und Geschäfte anekeln, wenn tausend Lasten unsere Seele drücken ....

*) S. Bd. VI. S. 269 ff. Wie Götze über das Schauspiel dachte, siehe bei Stäudlin a. a. O. S. 187 ff. und Geffcken, Zeitschr. des Vereins für Hamburgische Geschichte III. 1. So heißt es u. a. von Molière: „Dieser wahre Patriarch, dieses so hoch gepriesene Muster der Schauspieldichter, gehört unstreitig unter die verdammlichsten Lehrer des Lasters, und ich glaube nicht, daß Voltaire mit verschiedenen Aufsätzen, in welchen sich die Frechheit und Bosheit des Satans in ihrer höchsten Größe zeigt, ja welche der Satan selbst zu verfertigen wenigstens nicht frech genug sein würde, so viel Schaden angerichtet hat." Interessant ist auch das bei Stäudlin beigedruckte Gutachten der Göttinger theologischen Facultät.

so empfängt uns die Bühne. In dieser künstlichen Welt träumen wir die wirkliche hinweg, wir werden uns selbst wiedergegeben, unsre Empfindung erwacht, heilsame Leidenschaften erschüttern unsre schlummernde Natur und treiben das Blut in frischen Wallungen. Der Unglückliche weint hier mit fremdem Kummer seinen eignen aus" u. s. w. — Merkwürdig, daß in diesem beredten Lobspruche der Bühne denn doch nur von einem Hinwegräumen des Kummers die Rede ist, und auch was die gerühmten sittlichen Wirkungen des Theaters betrifft, so ist Schiller ehrlich genug zu gestehn, daß Molière's Geiziger noch keinen Wucherer gebessert, und daß überhaupt die farbenreichsten Schilderungen des Lasters noch nie den Menschen vom Laster selbst geheilt haben. Ja, noch viel stärker hatte er sich bereits darüber in einem frühern Aufsatz über das deutsche Theater (1782) ausgesprochen, wo er geradezu daran zu verzweifeln scheint, daß bei der einmaligen Beschaffenheit der Schauspieler und des Publicums es je hierin zu etwas Rechtem kommen könne. Gleichwohl wurde die Ansicht, daß die Schaubühne eine Sittenschule, ja vielleicht noch eine wirksamere als die Kirche sei, immer lauter geäußert, und von dieser Seite das Theater gegen die Einwendungen der Geistlichen in Schutz genommen. Zu Erreichung dieses Zweckes schlug man je nach Umständen einen verschiednen Weg ein. Entweder überbot man sich in gräßlichen, abschreckenden Darstellungen des Lasters, so daß einst der bekannte Schröder einen Preis auf das beste Trauerspiel setzte, dessen Gegenstand ein Brudermord sei,*) oder man gab geradezu den Charakter des Dramas auf, und statt das Leben darzustellen im Lichte der Kunst, predigte, philosophirte und moralisirte man auf der Bühne selbst. So entstanden jene moralisirenden Schauspiele, in denen sich besonders Iffland hervorthat, über die aber Schiller selbst sich lustig machte in „Shakespeare's Schatten“:

„Wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch.“

Die gefährliche Nachbarschaft des Theaters und der Kirche, und der wunderliche Rollentausch, der hier stattfand, wurzelte offenbar in einer Begriffsverwirrung, an der auch unsre Zeit noch häufig leidet, indem man von der Kunst verlangt, daß sie belehren und bessern soll, während doch ihre Aufgabe und ihre Stärke in der Darstellung liegt. Wie man nun das Wesen der Religion einseitig in die Moral setzte, so ging diese Einseitigkeit auch auf die Forderungen der Kunst über. Das Theater ward zur Sittenschule hinaufgeschraubt, die Kirche zur Sittenschule her-

*) S. Gervinus IV. S. 569.

untergedrückt, und beiden ein ästhetischer Flitter umgehängt. So ward der Pfarrer nicht selten auf der Kanzel zum Comödianten, wie der Schauspieler dann wieder an seinem Ort den Pfarrer agirte. Das breite Feld der bürgerlichen Moral wurde beiderseits ausgebeutet, aber weder zum wahren Gewinn der Kunst, noch der Religion, noch endlich der Moral selbst; denn diese verlangt vor allem den Ernst der Wahrheit und die Beseitigung alles Scheines. Aber an Wahrheit gebrach es hier wie dort. Das Schauspiel entfernte sich eben so sehr von dem Ideal des Großartigen und des wahrhaft Natürlichen, wie wir es bei Shakespeare schauen, als sich die Predigt ihrerseits von ihrem einzig sichern Grund und Boden entfernte, der ihr im Wort Gottes gegeben ist. Bei allem Reden vom Natürlichen fehlte die wahre Natur, bei allem Reden von Moral, bei allem Predigen derselben auf Kanzeln und Theatern, wurde doch die eigentliche Moral, die tiefere Sittlichkeit des Christenthums, die wahre Heiligung des Menschen, die sich nicht mit oberflächlichen Rührungen begnügt, sondern auf Umwandlung der Gesinnung dringt, in den Schatten gestellt. Aesthetische Tugenden traten an die Stelle der christlichen, ein empfindsames Herz galt mehr als ein gebeugtes und gedemüthigtes, und der Abscheu vor dem in's Gräßliche gemalten Laster ließ Manchen über den tieferen Quell der Sünde im Unklaren. Statt den Menschen zu sehen wie er ist, wie die Natur und die Bibel ihn uns zeigen, träumte man sich ein Menschenideal, das nirgends zu finden ist; statt die Verhältnisse des Lebens zu nehmen wie sie sind und wie Gott sie geordnet hat, regte sich von allen Seiten und in allen Classen der Gesellschaft mehr und mehr die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden. Der Haß gegen alle Vorzüge der Geburt, des Reichthums, der äußern Stellung im Leben wurde durch die überspannten Begriffe von Menschenrechten, wie sie in manchen Schauspielen jener Zeit verbreitet wurden, genährt. War man doch gewöhnt, in den Fürsten, in den Ministern, in den Präsidenten, wie sie über die Bühne gingen, den Ausbund aller Bosheit zu sehen, während die Tugend im Bettlermantel um so rührender sich ausnahm; die ehelichen, die häuslichen Verhältnisse, wie das Christenthum sie geordnet hat, häufig unter andern, scheinbar freiern, geistreichern Gesichtspunkten betrachtet, und manches als erlaubt, ja als Pflicht dargestellt, was das Christenthum streng als Sünde gestempelt hatte. Ein „Verbrecher aus verlorner Ehre", ein Straßenräuber aus Edelmuth weckten Sympathien für das Verbrechen, der Ehebruch ward durch „Wahlverwandtschaften" gerechtfertigt, und der Selbstmord erschien wieder in der —

neuten Glorie des antiken Heldenthums. Wenn nun auch den bessern Dramen das Gesagte nicht zur Last fällt, so waren doch auch diese durch nichts vor Mißverstand geschützt, und überdieß ging das Schlechte neben dem Guten her, wenn es nicht gar das Aufkommen desselben erstickte, denn welche Theatercensur hat je zwei Herren zu dienen vermocht, dem höhern Sittengebote, und den Launen und Gelüsten des Publicums?

Was hatte nun bei dieser überhandnehmenden Macht des Theaters, bei der Macht der neuern Poesie, wie sie auch in den Romanen immer zahlreicher hervortrat, die Kirche zu thun? Mit Poltern und Schmähen gegen Schauspiele und Romane überhaupt war es nicht gethan; ernste und gemäßigte Mahnstimmen, wie die eines Herder, wurden überhört oder mit dem blinden Zelotengeschrei auf eine Linie gestellt. Unbedingte Anbequemung an den Zeitgeschmack war noch weniger rathsam, und doch fand diese Anbequemung oft in hohem Maße statt.

Nicht nur in den Predigten*) gab es Anklänge an Schiller'sche Monologen, sondern auch dem übrigen Cultus dachte man auch in der protestantischen Kirche aufzuhelfen durch das Theatralische, etwa durch gelegentliche Einführung von Opernmusik,**) durch Decoration der Kirche bei besondern Anlässen, etwa bei Confirmationen. Das geistliche Lied konnte, wie schon bemerkt, nicht mehr recht zu Athem kommen; desto mehr gab es didaktisch-religiöse Poesien, in welchen die Reflexion in sentimentaler Einkleidung hervortrat, und bei welcher man vorzüglich an Schiller erinnert wurde. Ich denke dabei zunächst an das Lehrgedicht Urania von Tiedge, 1801 erschienen, das Himmel in Musik setzte, und worin der Kantische Gottes- und Unsterblichkeitsglaube dem Zweifler allmälig zum Bewußtsein kommt. Das Gedicht hat unstreitig viele schöne

*) Wie sehr das innerste Wesen der Predigt auch von den großen Geistern des Jahrhunderts verkannt wurde, und wie man geneigt war, sie zu einem bloßen Kunstgenuß auszubeuten, beweist unter anderm der Briefwechsel zwischen Schiller und Körner (über Herder) I. S. 131 ff. u. S. 149. Schiller meint nämlich, ein Mann von Geist, der der Predigt das Wort spreche, müsse ein beschränkter Kopf, ein Phantast oder ein Heuchler sein; wogegen Körner: Warum soll sich der Mann von Geist nicht an einem Kunstwerke der Beredsamkeit ergötzen, das seiner Absicht entspricht? —

**) So soll einst ein Ostergesang nach der Melodie „In diesen heiligen Hallen" aufgeführt worden sein. Die Organisten haben zur Förderung dieses Unfugs auch ihr Redliches gethan mit Ouvertüren ꝛc. Dagegen wieder ward das heiligste Mysterium der Kirche, die Abendmahlsfeier, durch Schiller zwischen die Coulissen gezogen.

Stellen,*) aber einen festen, siegreichen Glauben mögen Wenige sich da geholt haben, wenn er nicht schon früher in ihnen lebte und durch andre Eindrücke gestützt war. In den gleichen Ton stimmten Witschel**) und Andere ein. Ob die häusliche Erbauung durch das Lesen solcher Poesien mehr gefördert wurde, als durch das Singen eines geistlichen Liedes, mag Jeder selbst entscheiden; aber das war auf jeden Fall ein Mißgriff, wenn man die öffentliche Andacht in der Gemeinde dadurch zu heben suchte, daß man an die Stelle der alten liturgischen Formen metrische Gebete setzte, als ob man die Poesie, die man mit Gewalt aus dem Cultus verbannt hatte, dadurch wieder einführen könnte, wenn man statt der schlichten Worte des Unser Vater, wie sie in der Bibel stehn, mit Witschel betete:

„Vater, den uns Jesus offenbaret,
Den der Geist mit hoher Andacht nennt,
Vater, den kein Himmel von der Erde,
Keine Welt von seinen Kindern trennt —"

*) So drückt gleich der Anfang den Schmerz des Zweiflers aus, wie er durch manche Seele mag hindurch gegangen sein:

„Mir auch war ein Leben aufgegangen,
Welches reich bekränzte Tage bot,
An der Hoffnung jugendlichen Wangen
Blühte noch das erste zarte Roth.
Auf der Gegenwart umrauschten Wogen
Brannt' ein Morgen schön wie Opfergluth,
Hohe Traumgestalten zogen
Stolz wie Schwäne durch die rothe Fluth.
Leichte Stunden rannen schnell und schneller
An dem halb erwachten Träumer hin,
Und die Gegend lag schon hell und heller,
Nur auch wüster da vor meinem Sinn.
Forschend blickt' ich in die weiten Räume,
Aber bei dem zweifelhaften Licht
Sah ich jetzt nur meine Träume;
Wahrheit selbst, die Wahrheit sah ich nicht.
O der Helle, die dem guten Schwärmer
Nichts zu zeigen hat, als seine Nacht,
O des Lichtes, das den Glauben ärmer,
Und die Weisheit doch nicht reicher macht."

Und ebenso mag sich manches jugendliche Gemüth gehoben gefühlt haben durch die Stelle:

„Ja, Freund, wir werden sein, wir werden noch des Schönen
Und Guten inniger und seliger uns freun,
Und lyrischer wird unser Leben tönen
Mit schönen Seelen im Verein;
Dann wird dem edlen, frommen Späher
Der heilige Verhüllte näher,
Und lichter, stiller wird's um seine Tugend sein,
Erheben wird sie sich auf freierm Flügel,
Hin durch das neue Reich der Zeit,
Und heller strahlen wird an ihrer Stirn das Siegel
Der heiligen Unsterblichkeit."

**) J. H. W. Witschel, geb. 9. Mai 1769 zu Hensenfeld, seit 1819 Decan zu Kattenhochstädt in Baiern, Verfasser der zu seiner Zeit vielbeliebten „Morgen- und Abendopfer in Gesängen". 1803. Eilfte Auflage 1848.

oder mit Mahlmann:

„Du hast Deine Säulen Dir aufgebaut
Und Deine Tempel gegründet,
Wohin mein gläubiges Auge schaut,
Dich Herr und Vater es findet.
Deine ewig herrliche Gottesmacht
Verkündet der Morgenröthe Pracht,
Erzählen die tausend Gestirne der Nacht,
Und alles Leben liegt vor Dir
Und alles Leben ruft zu Dir:
Vater unser, der Du bist im Himmel."

Wir wollen damit dem Werthe dieser und ähnlicher Poesien nicht zu nahe treten, sie haben, besonders die von Mahlmann, etwas Erhebendes; auch haben sie gewiß auf manche, besonders jugendliche Gemüther wohlthätig gewirkt; aber es hatte denn doch immer etwas von dem falschen Theatergeschmack an sich, wenn man durch die öffentliche Declamation solcher Gebete an heiliger Stätte Effect machen oder gar durch sie das einfache Schriftwort verdrängen wollte. Es gab sich auch hier jene unselige Vermischung der Gebiete zu erkennen, der gänzliche Mangel an kirchlichem Tact, die Unfähigkeit, etwas Tüchtiges aus der Fülle des christlichen Lebens heraus zu erzeugen. Aber eben diese Fülle des Lebens, wo war sie? Wo die Quelle großentheils versiecht und verschüttet war, wo sollte da noch ein erfrischendes Wasser herfließen? Auch die sentimentale Verirrung wollte ihre Zeit haben, auch sie sollte mit dem Rationalismus, an den sie sich gehängt hatte, vorübergehn, um andern Erscheinungen Platz zu machen.

Ehe wir aber diesen Proceß weiter verfolgen, müssen wir auch auf die Umwälzungen hinweisen, welche auf dem Gebiete der öffentlichen und der häuslichen Erziehung stattfanden, und dieß soll unsre nächste Aufgabe sein.

Achte Vorlesung.

Reform des Erziehungswesens. — Herders Ansichten über Basedow. Seine eigenen pädagogischen Grundsätze. Schulreden. — Salzmann. Campe. Pestalozzi. Des Letztern Verhältniß zum Christenthum.

Die Veränderung des religiösen und des moralischen Gesichtskreises gegen Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts war, wie wir uns immer mehr überzeugen müssen, eine durchgreifende und vielseitige. An allen Orten sehen wir ein Neues ausbrechen und mit dem Alten im Kampfe. Hatte Kant die Riesengebäude der ältern Philosophie gestürzt, und gleichsam das Denken von vorn angefangen, so begann in der schönen Litteratur mit Schiller (und Goethe) eine neue Epoche. Ja, Kant und Schiller, so verschieden auch ihre Lebensgebiete waren und so weit ihre Bestrebungen auseinander zu liegen schienen, brachten im Grunde eine und dieselbe Wirkung hervor, der eine als Philosoph mit seiner scharfen Kritik, der andre als Dichter mit seiner hinreißenden Sprache, der eine vom Katheder, der andre von der Bühne aus. Beide begegneten sich in der auflösenden Tendenz, den alten Formen des kirchlichen Lebens gegenüber, und in dem Ringen nach einem idealen sittlichen Zustand, der, statt auf den positiven Stützen der überlieferten Religion, lediglich auf der Macht der Freiheit, auf den unerschütterlichen Grundlagen der Vernunft ruhen sollte. So zog der Kantianismus den Rationalismus nach sich, und die Schiller'sche Poesie förderte jene ästhetische Sentimentalität, mit welcher man der Trockenheit des Rationalismus aufzuhelfen suchte. Die Sentimentalität bildete gewissermaßen die weibliche Seite des Rationalismus, die süße Zukost zu dem trocknen Brote der Moral. Im Bunde nun mit der neuen Philosophie und dem neuen Aufschwung, welchen die Poesie genommen, standen auch selbstverständlich

die neuern Erziehungsgrundsätze. Nicht daß man diese erst hinterher erfunden hätte, um die neuen Lehren des Jahrhunderts desto sichrer auf die Jugend überzuleiten; sondern ohne alle Verabredung mit denen, welche auf dem einen oder andern Gebiete thätig waren, machten sie sich durch andre Organe geltend, scheinbar unabhängig von dem Gang der Philosophie wie von dem der Poesie, und doch in denselben eingreifend und ihre Wirkung vorbereitend.

Noch ehe Kant seine Kritik anstellte, mitten unter dem Hin- und Herreden der sogenannten Popularphilosophen, noch ehe Schillers Name genannt wurde, jedoch in der Zeit des geistigen Erwachens und der litterarischen Gährung, hatten die Grundsätze Rousseau's in den Köpfen und Gemüthern der Deutschen sich zu regen und zu bewegen angefangen, und auf dem Gebiete der Erziehung schienen sie am tiefsten Wurzel fassen zu wollen, besonders seit Basedow den Philanthropismus zur Aufgabe deutscher Nationalbildung gemacht hatte. *) Im Unterschied von der bisherigen Erziehungsweise galt es jetzt, den Menschen nicht einseitig, hier für die Erde und den irdischen Beruf, dort für den Himmel zu erziehen; sondern der ganze Mensch wurde in's Auge gefaßt. Physische, moralische, religiöse Erziehung sollten auf das eine Ziel hinwirken, den Menschen im Menschen herauszubilden; eine Anschauungsweise, die der frühern Zeit allerdings gefehlt! Erinnern wir uns, mit welcher Peinlichkeit in den alten Schulordnungen Spiele und Uebungen verboten wurden, die unsre heutige Pädagogik sogar in das Pensum des Unterrichts aufnimmt, so bemerken wir, daß nun schon die physische Behandlung der Kinder von der Wiege an seit Rousseau eine andre, freiere, naturgemäßere wurde, und daß bald nachher auch die Gymnasien, die einen so wesentlichen Factor der antiken Erziehung gebildet, zu Ehren gezogen wurden. Das ewige Sitzen in der Schule und das ewige Auswendiglernen wich einer allseitigen Bethätigung des Leibes und des Geistes. An die Stelle eines unbedingten Gehorsams sollte eine zur größern Selbständigkeit sich entfaltende Charakterbildung treten. **) Das alles aber dürfen wir nicht als etwas Zufälliges, der Geschichte der Kirche Ferneliegendes betrachten. Vielmehr bahnte sich mit der neuen Pädagogik,

---

*) Vgl. Bd. VI. S. 284 ff.

**) In diesem Stücke gingen namentlich die Engländer voran, nur mit dem Unterschiede, daß bei ihnen das Self-Government in engster Verbindung blieb mit der strengsten Schuldisciplin, die sogar körperliche Züchtigung nicht ausschließt. Vgl. Wiese, Deutsche Briefe über englische Erziehung. Berlin 1852.

ihren unbestrittenen Vorzügen wie ihren Ausschreitungen, ein Conflict an zwischen Kirche und Schule, der noch immer nicht ausgetragen ist. War früher es die Kirche gewesen, welche die Erziehung in der Schule leitete und ihre Grundsätze auch in's Haus übertrug, so schien jetzt die Zeit der Emancipation und der freien Concurrenz im Schulwesen gekommen. Eine philanthropische Pflanzung erhob sich bald neben der andern, ein Institut verdrängte das andre, eine Methode die andre. Auf Basedow folgten Salzmann und Campe, die beide, gleich ihrem Vorgänger, durch die Pädagogik auch die Theologie zu reformiren und die Kirche durch die Schule zu verbessern oder vielmehr entbehrlich zu machen strebten. Ehe wir indessen dieses auflösende Streben näher beleuchten, und dann zu Pestalozzi uns wenden, dem edelsten Repräsentanten der neuern Pädagogik, knüpfen wir auch hier wieder an die frühern Zustände an, und betrachten erst noch einmal die Schule in ihrer Verbindung mit der Kirche. Und da tritt uns denn wieder das Bild Herders entgegen, dessen Grundsätze über Schul- und Erziehungswesen wir bis hieher zu betrachten aufgeschoben haben. Es kann auffallen, daß Herder, so sehr er selbst ein Mann des Fortschritts war, zu allen den Bewegungen, von denen das geistige Leben der neuern Zeit ausging, eher in ein gegnerisches, als in ein freundliches Verhältniß trat. So erklärte er sich, wie wir gesehen haben, gegen die kritische Philosophie, so konnte er auch der Richtung, welche Schillers Poesie nahm, nicht seinen ungetheilten Beifall schenken; und was Basedow und seine Erziehungsmethode betrifft, so äußerte er sich einmal sehr stark darüber an Hamann, daß er Basedow nach dem, wie er ihn persönlich kenne, keine Kälber möchte zu erziehen geben, geschweige denn Menschen. *) Seine Methode, sagt er, gleiche der eines Gärtners, der den jungen Eichen unter der Erde die Herzwurzel nehme, um dann alles über der Erde in Stamm und Aeste schießen zu lassen. — Wir würden aber sehr irren, wenn wir glaubten, daß Herder lieber alles bei'm Alten gelassen habe; im Gegentheil bewies sich auch hierin sein prophetischer Geist, daß er über die Neuerungen, die in seiner Zeit auftauchten, bereits hinaussah und das höhere Ideal schon in sich trug, das erst noch den spätern Tagen zu verwirklichen aufbehalten blieb. Ja, wie Herder, bei allem Widerspruch gegen Kant, doch wieder mit seinem Streben das Streben Jenes berührte, wie er mit Schiller den idealen Schwung des Geistes theilte, so stimmte er auch in seinen Ideen über Schulreform in manchen Punkten mit Basedow und

*) S. Hamanns Werke V. S. 184.

den Philanthropen überein. Nicht die Ideen Basedows verwarf er in Bausch und Bogen, nur die Art, wie dieser sie verwirklichte, war ihm zuwider. — Schon im Jahr 1769 schrieb Herder einen Aufsatz über das Ideal einer Schule, worin er merkwürdigerweise mit Basedow in mehrerem zusammentraf, während er freilich in andrem ihn bekämpfte. Wie dieser, so tadelte auch er die Alleinherrschaft, welche die lateinische Sprache damals in den Schulen einnahm, er nannte sie eine papistisch-gothische.*) Daß man in dem Elementarunterrichte dem Knaben erst das weisen müsse, was ihn umgiebt, ehe man sein Gedächtniß mit Namen beschwert von Dingen, die ihm fern liegen, und daß daher aller Unterricht wo möglich an das Leben und an die Umgebung des Kindes anzuknüpfen sei, war auch sein Grundsatz, wie der neuern Pädagogik überhaupt. „Es soll ein Hauptzweck des Lehrers sein,**) dem Knaben von allem lebendige Begriffe zu geben, was er sieht, spricht, genießt, um ihn in seine Welt zu setzen, um ihm den Genuß derselben auf seine ganze Lebenszeit einzuprägen." — Aber so sehr Herder in Beziehung auf die menschliche Bildung, auf Entwicklung des Weltbewußtseins mit Rousseau und Basedow übereinstimmte, so sehr ging er von ihnen ab, wo es galt, das Gottesbewußtsein zu wecken, in den Grundsätzen der religiösen Bildung. Hier stand er auf positivem Boden und wollte nichts wissen von den Künsten, durch die man den Kindern erst den Zugang zu Gott bereiten, von den schlauen Umwegen, auf denen man sie zum Himmel führen zu müssen glaubte. „Der Katechismus Luthers," sagt Herder in schneidendem Gegensatze gegen das unzeitige Philanthropisiren und Reformiren, „muß recht innig auswendig gelernt werden und ewig bleiben. Erklärungen über ihn sind ein Schatz von Pflichten und Menschenkenntnissen. Was auch Basedow über das Jüdische der zehn Gebote sage, sie sind eine schöne Moral für Kinder." Ebenso redet er den biblischen Geschichten das Wort, die er jedoch für die erste Altersstufe nur mit Auswahl will behandelt wissen. Ein guter biblischer Unterricht, davon ist Herder auf's innigste überzeugt, giebt auf Lebenslang Hochachtung und Verstand der Religion, und das ist ihm das beste Mittel, ein neues christliches Publicum zu schaffen. Und ebenso wie über die Religion dachte auch über die Sprache und Sprachbildung Herder tiefer als die realistischen Pädagogen jener Zeit. Wie hätte er den Sprachunterricht gering schätzen können, der gerade Sprache und Vernunft so zu sagen als Eins faßte;

*) S. Schulreden, Anhang S. 269.

**) Schulreden a. a. O. S. 271.

und wenn er auch das Uebermaß des Lateinischen mißbilligte, so lag ihm dagegen die Muttersprache über alles an, zu deren Ausbildung er treffliche Winke gab. Seine vorzüglichsten pädagogischen Grundsätze hat indessen Herder später in seinen zu Weimar gehaltenen Schulreden niedergelegt, die unter dem Namen Sophron gesammelt sind. In ihnen finden wir noch hie und da einen Nachklang von dem kirchlichen Ton und Halt, der sich immer mehr aus der neuen Schulsprache verlor. So schämt sich Herder nicht, die Schulen noch als Werkstätten des heiligen Geistes zu bezeichnen. „Unsre Vorfahren," so heißt es in einer dieser Reden, „nannten die Schulen Werkstätten des Geistes Gottes; eine altväterische Benennung, von der man sich vielleicht wundern wird daß ich sie in unsern Zeiten wiederhole und nicht lieber vom Tempel des Apollo, der Musen und Grazien rede. Die Benennung, recht verstanden, drückt aber eine so edle Sache, und zwar viel wahrer und inniger aus, als alle jene Idolausdrücke vom Tempel des Apollo, der Musen und Grazien nur bezeichnen mögen." — Alle Erziehung soll nach Herder dahin gehn, dem Menschen eine innere Macht, eine ihm einwohnende Weisheit, ein reines Auge, einen hellen Verstand, heiligen Geist zu geben, ohne welchen alle erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten müßiges Zugehör oder Werkzeuge zum Verderben werden. „Wie schön," sagt er, „kleidet das Kind, den Jüngling jede Spur einer moralischen Bildung, die man an ihm wahrnimmt! Giebt es eine holdere Stirn, ein schöneres Auge, als in welchem Zucht und Scham, Aufrichtigkeit, Zutrauen, Bescheidenheit und Liebe — Geist Gottes wohnen? Giebt es einen schönern Reiz der Geberden und Glieder, als wenn sie mit reiner Unschuld, mit sanfter Gefälligkeit, gleichsam wie mit dem Oel der Freuden zur schönsten Thätigkeit gesalbt sind, und täglich gesalbt werden? Der Ausdruck jenes ebräischen Jünglings, in dem von Kindheit auf der Geist Gottes wohnte: „„Wie sollte ich etwas Unwürdiges thun und wider Gott (das Heilige, das in mir ist) sündigen?"" hat so etwas Schönes und Mächtiges, daß es allein im Stande ist, einen Jüngling, der dieß Heilige in sich, der sich als den Tempel eines göttlichen Geistes erkennt, vor allem Unwürdigen, Niedrigen, Gemeinen zu bewahren. . . . Alle ausgezeichnete Menschen hatten dieß edlere Gefühl in sich, das eben sie vor gemeinen Menschen auszeichnete, das sie vor allem Gemeinen, Niedrigen und Niederträchtigen bewahrte. Es war ihr Schutz und Schirm, ihr Rathgeber und Wächter, ihr warnender Freund, ihr gebietender Dämon, die ihnen, statt der weiten Heerstraße üppiger Phantasie und Lüsternheit, den schmalen Weg zu gehen, die Pforte zu durch

dringen sie antrieb. . . . Geist Gottes," so ruft er aus, „kehre zurück in die Schulen, um da einen guten Grund in den Gemüthern der Jünglinge zu legen, um ihnen den festen, reinen Charakter anzubilden, der sich durch die ausgelassene Unsittlichkeit, die grobe Frechheit, die naseweise Zudringlichkeit, die jetzt in so vielen Schriften herrscht, nicht verführen lasse." In derselben Rede und in mehreren andern ergießt sich der Unmuth des Redners über die Unarten seiner Zeit, über die falsche Geniesucht, über das frühzeitige Schriftstellern, über das bloße Amusirt-seinwollen, in einer Sprache, die auch jetzt noch mitunter an ihrem Platze wäre. Daß Herder in seinen Grundsätzen über Religionsunterricht auch in seinem früheren Schulplan von den Philanthropen abwich, haben wir schon bemerkt, und auch später blieb er seinen Ansichten hierüber getreu. „Bei der Religion mit der Jugend viel moralisiren, ist nicht gut; aber die Lehren und die Beweise gut erklären, die Regeln der Sittenlehre mit Gründen und Beispielen aus dem gemeinen Leben, der biblischen und andern Geschichte unterstützen, das giebt einen lebendigen Eindruck." — Nach diesen Grundsätzen überarbeitete er auch den Luther'schen Katechismus, den er noch immer neumodischen Katechismen, welche viel moralisirten und räsonnirten, vorzog. „Von den zwanzig oder dreißig Katechismen," schreibt er an seine Collegen, „die ich vor mir gehabt habe, habe ich manches benutzt, aber keinen durchaus zum Grunde legen können, weil in den meisten eine zu künstliche, componirte theologische Sprache, in andern die schändlichste Schludderei herrschet." — Endlich war Herder auch thätig zur Einrichtung eines Schullehrerseminars im Weimarischen, und es dürfte wohl nicht ohne Interesse für unsre Zeit sein, wo so viel vom Volksschulwesen und den Reformen in demselben die Rede ist, die Ansichten eines Mannes zu vernehmen, den wohl noch niemand zu den Finsterlingen gezählt hat.

„Der Zweck eines Seminarii," so erklärt sich Herder von vorn herein, „ist nicht, jungen Leuten, die sich zu Landschulmeisterstellen vorbereiten wollen, eine unnütze Art von Aufklärung zu verschaffen, bei der sie sich etwa selbst überklug dünken und ihren künftigen Lehrlingen eher nachtheilig als nützlich werden; denn zu viel Klarheit und Raisonnement unbedachtsamerweise in Stände verbreitet, in welche sie nicht gehören, fördert weder den Nutzen des Staates, noch die Glückseligkeit des einzelnen, zumal niedrigen Privatlebens. Noch weniger ist der Zweck desselben, jungen Leuten eine bequeme Existenz zu verschaffen u. s. w. Vielmehr ist sein einziger Zweck der, fern von allen Ostentationen und pädagogischen Spielwerken unsrer Zeit jungen Leuten, die sich dem Schulstande widmen, eine

bequeme Gelegenheit zu verschaffen, das Nothwendige und wahrhaft Nützliche ihres künftigen Berufs durch Unterricht und eigene Uebung zu lernen; denn die beste Geschicklichkeit eines Schullehrers wird nur durch Methode und Uebung erlangt." — Herder, der große Verkünder der Humanität, war gleichwohl von aller Weichlichkeit des sogenannten Philanthropismus weit entfernt. Schulzucht war ihm das unerläßlichste Erforderniß einer guten Schule. Eine Menge kann nie zusammen bestehn ohne Ordnung, ohne strenge Einrichtung und Anstalt. . . „Eine Schule, die viel Zucht, viel und strenge Uebung im Guten und allerlei Guten hat, dazu die Jugend gebildet werden soll, das ist eine gute Schule. Ein Gymnasium, das sowohl in Tugenden als in Fähigkeiten ein täglicher Kampfplatz edler jungen Seelen wird, die in Fleiß und Nacheiferung ringen und sich üben, nur das ist ein wahres und gutes Gymnasium. Wo diese Zucht, diese gute Wissenschaft- und Sittenübung nicht ist, da ist ein todtes Meer, und wenn alle Musen darin und darum wohnten." — So weit Herder.

Wenden wir uns nun zu den weitern Entwickelungen auf dem pädagogischen Gebiete, so treten uns zunächst Salzmann und Campe entgegen.

Christian Gotthilf Salzmann, in demselben Jahre wie Herder geboren (1744) in der Nähe von Erfurt, hatte sich erst zum geistlichen Stande gebildet und eine Predigerstelle in Erfurt angenommen, aber im Jahr 1781 legte er sein Pastorat freiwillig nieder, um an Basedows Philanthropin in Dessau mitzuarbeiten. Er hatte schon als Prediger mehrere Erziehungsschriften herausgegeben, worin er den Schlendrian der gewöhnlichen Erziehung angriff, wie namentlich in seinem „Krebsbüchlein oder Anweisung zur vernünftigen Kinderzucht"; und ebenso hatte er sich vielfach für die aufklärende Richtung im Religiösen ausgesprochen und seine Grundsätze darüber in einer Schrift niedergelegt „über die besten Mittel, Kindern Religion beizubringen". Auch in seinem „Konrad Kiefer oder Anweisung zu unvernünftiger Kinderzucht eifert er in ironischer Weise gegen die damalige orthodoxe Erziehung, namentlich gegen das Auswendiglernen von Sprüchen und Versen die die Kinder noch nicht verstehen, und will lieber, daß sein Konrädchen Tauben rupfe, als den Katechismus lerne. *) Im Dessauischen Philanthropin

*) Salzmanns religiöse Erziehungsgrundsätze finden sich unter andern anziehend dargestellt in „Vater Roderich unter seinen Kindern," ein Volksbuch 1783. S. 57 ff. Dieses Buch läßt uns einen interessanten Blick thun in die fortschreitende Methode,

wurde ihm der Religionsunterricht übertragen, und hier hielt er denn auch seine „Vorträge bei den Gottesverehrungen der Anstalt", die er in den Jahren 1781—1783 durch den Druck veröffentlichte. Auch hier spielt die Moral die Hauptrolle, die indessen durch ein allgemein religiöses Gefühl, besonders durch das Gefühl der Allgegenwart und Allwissenheit Gottes getragen und oft erwärmt und belebt wird. Salzmann selbst war unleugbar von diesem religiösen Gefühl durchdrungen, das sich auch in seinen belehrenden Romanen, in seinem „Carl von Carlsberg über das menschliche Elend" ausspricht und sich am besten in dem Gottvertrauen bewies, das er selbst in allen seinen Unternehmungen bewährte. Ja, er war (sagen wir's offen) ein Mann des Gebets, beinahe in der Weise Lavaters und Stillings, und so mögen die wohl zusehen was sie thun, die ihn und Männer seiner Art ohne weitres zu den Ungläubigen und Gottlosen zählen. *) Im Jahr 1784 verließ Salzmann Dessau und gründete eine eigne Anstalt zu Schnepfenthal im Gotha'schen, die bald aus den verschiedensten Ländern Europa's Zöglinge an sich zog und sich bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts erhielt, von wo an sie wieder abblühte. Auch während der Blüthenperiode seines Instituts fuhr er fort, durch Volks- und Jugendschriften die neuern philanthropischen Er-

---

nach welcher der Religionsunterricht ertheilt werden soll. Nachdem Vater Roderich einen „recht herrlichen Frühlingstag dazu gewählt, um zum ersten mal mit seinen Kindern von Gott zu reden und zum ersten mal mit ihnen zu beten, redet er ihnen erst geraume Zeit später von Jesu, dem großen Menschenfreunde, bis die Söhne endlich nach dem kirchlichen Confirmationsunterricht, den ihnen der aufgeklärte Pastor Zober ertheilt, zum Genuß des heil. Abendmahls gelangen. Wir begegnen in diesem sogenannten „Volksbuche" überall einer wohlmeinenden, höchst sentimentalen, aber, wie man es den Worten Roderichs abfühlt, aufrichtigen Frömmigkeit, der wir unsre Achtung nicht versagen, ja über die wir uns nur freuen können; aber vergebens sehen wir uns nach einem festen, positiven Haltpunkt des Glaubens um. Durch das Ganze zieht sich eine schonungslose Polemik gegen die alte Orthodoxie und gegen die kirchliche Sitte, wovon uns aber nur ein Zerrbild vor Augen gemalt wird, theils in Mutter Brigitte, theils in den Dienstboten des Hauses. An die Stelle der Orthodoxie tritt dagegen ein doctrinärer Pedantismus, über den wir jetzt nur lächeln. Ein neuer Beweis, wie die menschlichen Erziehungssysteme gleich der Mode wechseln, während die erziehende Macht des Christenthums für alle Zeiten dieselbe bleibt.

*) Vgl. seine Aeußerungen über die Würde und den Segen des Gebets bei „Vater Roderich". S. 319 ff. Wir können nicht umhin, in Beziehung auf Salzmanns Religiosität einen bewährten Augenzeugen anzuführen. Einer der berühmtesten Zöglinge von Schnepfenthal, Karl Ritter, beehrte wenige Jahre vor seinem Tode den Verf. dieser Vorlesungen mit einem Besuche auf seiner Durchreise durch die Schweiz und wußte nicht genug zu rühmen von der religiösen Innigkeit Salzmanns, die auch wohlthätig auf seine Zöglinge wirkte. Und doch war Ritter ein entschiedener Christ von orthodoxer Richtung, mithin ein höchst unverdächtiger Zeuge.

ziehungsgrundsätze zu verbreiten und das in Liebe thätige Christenthum gegenüber einer todten Orthodoxie zu empfehlen. Seine Schrift „Der Himmel auf Erden" legt uns, oft in einer bis an's Schwärmerische streifenden Sprache diese Liebe an's Herz, die in einem jeden hülfreichen Menschen uns einen Engel erblicken läßt und die uns die Nähe Gottes, den wir sonst vergebens hoch über den Sternen suchen, auch in den engsten Verhältnissen des Erdenlebens fühlbar macht.

Weniger Gefühlsmensch als Salzmann war Joachim Heinrich Campe, 1746 im Braunschweig'schen geboren, der gleichfalls von Haus aus Theologe war und auch eine Zeit lang (1773) eine Feldpredigerstelle bei dem Regimente des Prinzen von Preußen zu Potsdam bekleidete. Seine Vorträge sollen von den Officieren, die sich sonst wenig aus Predigten machten, ihres moralischen Inhalts wegen sehr gern gehört worden sein. Nach Basedows Abgang leitete er das Dessauische Philanthropin; noch später hatte er eine eigne Privaterziehungsanstalt zu Hamburg, die er auch wieder aufgab. Er starb im Jahr 1818 zu Braunschweig im Alter von 72 Jahren. Zu der Sentimentalität, wie sie durch die schöngeistige Litteratur angeregt war, bildete Campe einen strengen Gegensatz. Er zählte die Poesie zu den brotlosen Künsten, die höchstens im Zeitalter der Barbarei ein kümmerliches Surrogat für das Licht der Vernunft gewesen; aber jetzt ist sie einer Laterne am hellen Tage oder gar dem Laternenstock zu vergleichen, vor dem kein vernünftiger Mensch den Hut ziehen wird.*) Mit einem sittlichen Rigorismus, der dem puritanischen ähnlich sieht, verbietet er in seinem „väterlichen Rath an meine Tochter" jeden Umgang mit Schöngeistern, in denen er fast ohne Unterschied Verführer der Jugend sieht.**) Es ist bekannt, wie Keiner die Theorie der Nützlichkeit so weit getrieben als er, und so war ihm denn auch der brauchbare Mensch, der in allen Lagen des Lebens sich zu helfen weiß, das Ideal, nach dem seine Erziehung strebte. Sein allbekannter Robinson Crusoe, eine deutsche Ueberarbeitung des vom Engländer Defoe († 1741) verfaßten Romans, führt in allen Theilen das Thema durch: „Hilf dir, so wird dir Gott helfen," und der Glaube an diese Hülfe Gottes war bei Campe in der That nicht bloße Redensart; denn so sehr er auch ein Gegner der protestantischen Kirchenlehre war, und so bitter und ungerecht er sie in einzelnen Theilen beur-

*) S. Theophron 1786. I. S. 175.

**) So sagte er es Goethe geradezu in's Gesicht, daß er sich aus ihm und seiner Kunst nicht viel mache, s. Goethe's Gespräche mit Eckermann Bd. III. S. 332.

theilte, so ernst nahm er es mit der Sittlichkeit und mit der Selbstüberwindung, und so aufrichtig glaubte er an eine bis in's Einzelne sich erstreckende göttliche Leitung unsrer Schicksale, und darum auch an die Erhörung des Gebets.

Dieß ist die ehrenwerthe und von Vielen unsrer Zeit nicht genug geschätzte Seite an Campe, so wie an dem bessern Rationalismus überhaupt, der sittliche Ernst, und jenes Festhalten am Religiösen bei aller Polemik gegen das Kirchliche und mitunter gegen das Christliche selbst.*) — Campe war im Ganzen ein reformatorischer Geist. Dieß zeigte sich auch auf dem Gebiete der deutschen Sprache, die er bekanntlich von all den Auswüchsen des Fremdartigen zu reinigen suchte, mit denen es seit der Herrschaft der Franzosen immer ärger geworden war. Sein Bestreben verdient alle Achtung. Sprachreinigung ist in einem gewissen Sinne auch Sittenreinigung, und bei Campe hatte es denselben sittlichen Grund, wie bei Herder, der sich der Sprachmengerei gleichfalls entgegengesetzt hatte, ohne ihr jedoch selbst ganz zu entsagen. Campe wollte gründlich durchgreifen, aber er griff es auch rationalistisch an, d. h. aus der abstracten Theorie heraus, ohne Beachtung der geschichtlichen Entwicklung. Es ist mit der Sprache wie mit der Religion, und mit einzelnen Wörtern in der Sprache wie mit den einzelnen Dogmen. Dergleichen läßt sich nicht erfinden, nicht in der Studierstube herausklauben und durch willkürliches Machtgebot Andern aufdringen. Campe wollte der Entwicklung vorgreifen, selbstgemachte Wörter an die Stelle der fremden setzen, die durch Verjährung Bürgerrecht erhalten hatten, und das ging eben nicht. Die Sprache mußte, wie die religiösen Begriffe, sich läutern unter dem Einflusse von vielen andern mitwirkenden Ursachen, sie mußte aus dem Leben heraus sich neu gebären, wie es bei Luther der Fall gewesen, der es den Leuten am Mund absah, und wie es später bei Goethe eintraf, der bei allem Gebrauch von Fremdwörtern (mit Maß und Ziel) der deutschen Sprache mehr nützte, als Campe mit all seinen Neubildungen in der Sprache. Und ebenso hat sich auf dem religiösen wie auf dem kirchlichen Gebiet im Leben manches anders entwickelt als der Rationalismus in der Theorie es wollte, und wohl noch besser, als er es wollte.

Auch im Erziehungsfache kam es nun vor allem darauf an, daß nicht nur Theorien aufgestellt und Institute gegründet wurden, sondern

---

*) So nennt er in seinem Theophron die Lehre von der Erbsünde die Lehre des schwarzgallichten Augustin!

daß aus dem Gesammtleben des Volkes heraus ein Mann des Volkes hervortrat, der sich nicht mit Berechnung, sondern mit Begeisterung dem schönen Werke hingab, die Erziehung der Jugend zu dem zu machen, wonach die Zeit bald dunkler, bald heller sich sehnte, und dieser Mann war Pestalozzi. Wenn Christus sagt: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen," und „wer ein Kind aufnimmt, der nimmt mich auf," und wenn er die thätige Liebe als das Kennzeichen preist, woran man seine Jünger erkenne; wenn er das Gottvertrauen, das nicht für den morgenden Tag sorgt, sondern dem himmlischen Vater die Sorge überläßt, dem heidnischen Jagen und Treiben entgegensetzt, so sollte die Frage, ob Joh. Heinr. Pestalozzi, zu dessen Bild wir nun hinzutreten, ein Christ gewesen, bald entschieden sein.*) Und gleichwohl hat sich in der neuesten Zeit auch über ihn, wie über Schiller, die öffentliche Meinung getheilt, indem ihm von einer Seite her das Christenthum abgesprochen wird, während es von der andern Seite nicht an warmen Vertheidigern gefehlt hat.**) Man hat sich nirgends mehr als bei solchen Erörterungen vor Leidenschaft zu hüten, und vor allem über die aufgeworfne Frage selbst sich zu verständigen. Wenn die Schrift auf der einen Seite uns ermahnt die Geister zu prüfen, und auf der andern uns zuruft: Wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest? so haben wir Fingerzeige genug für unser Verfahren. Die Geschichte hat allerdings das Recht, alle, und selbst die edelsten menschlichen Erscheinungen vor ihr Gericht zu rufen: und so hat auch eine Geschichte, welche sich zur Aufgabe macht, die Entwicklung des christlichen Lebens in seinen verschiedensten Formen darzustellen, das Recht, bei jeder Erscheinung zu fragen, wie verhält sie sich zum ursprünglichen Christenthum selbst, wie weit erkennen wir in ihr das christliche Princip, soweit es uns selbst bekannt ist? Und so ist es noch nicht Lieblosigkeit oder Undank zu nennen, wenn wir gerade bei solchen Männern, die wir persönlich hochachten müssen und die wir als Führer ihrer Zeit anerkennen, wie das vorige Mal bei Schiller und jetzt bei Pestalozzi, uns die Frage zu beantworten

---

*) „Das Individuelle meiner Kräfte lag in der Lebendigkeit, mit der mein Herz mich antrieb, Liebe zu geben und Liebe zu suchen, wo ich sie immer finden konnte; freundlich und gefällig zu handeln, zu dulden, mich zu überwinden, zu schonen. Ich kannte keinen höhern Lebensgenuß, als das Auge des Dankes und den Händedruck des Vertrauens. Ich suchte die Armen, ich verweilte gern bei ihnen." Bedarf es eines weitern, als dieses Selbstzeugnisses?

**) Ramsauer, Kurze Skizze meines pädag. Lebens. Oldenburg 1838. Dagegen: F. K. Burkhardt, War Heinrich Pestalozzi ein Ungläubiger? Lpz. 1841.

suchen: wie standen sie mit ihrer ganzen Lebensansicht zum Christenthum? Nur müssen wir uns hüten, die Person selbst zu richten; und auch wo wir die Sache in's Auge fassen, müssen wir als schwache Menschen uns bescheiden, daß auch wir leicht irren können, sei es, daß unser Maßstab des Christlichen selbst nicht immer der richtige ist, sei es, daß uns die Acten nicht vollständig gegeben sind, um ein allseitig gerechtes Urtheil zu fällen. Nur wo solche Untersuchungen mit Umsicht und Bescheidenheit, wo sie ganz im Interesse der Wahrheit und im Geiste der christlichen Liebe angestellt werden, nur da kann auch die Wahrheit selbst gewinnen; denn durch eine unbedingte Bewunderung, ohne Kritik, ist ein großer Geist eben so wenig wahrhaft geehrt, als ihm durch leidenschaftliche Schmähung und rohe Verdammungssucht etwas an seiner Ehre entzogen werden kann. — Und so wollen wir denn erst einfach Pestalozzi's Wesen und Wirken uns vergegenwärtigen, und dann erst, soweit wir's vermögen, uns ein Urtheil zu bilden suchen. Wir können uns dabei am besten auf das Bild beziehn, das noch vor wenig Jahren einer unsrer geachtetsten Schulmänner in unsrer Vaterstadt von ihm entworfen hat.*)

Den 12. Januar 1746 in Zürich geboren, hatte Pestalozzi frühe seinen Vater verloren und wuchs an der Hand einer schwerbedrängten Mutter und unter dem Auge eines Großvaters auf, der das Bild eines frommen evangelischen Predigers in einfach altväterischer Weise darstellte. Seine Fortschritte in der Schule waren ungleich; ungewandt und unbeholfen zeigte er sich im Umgang mit andern Kindern und sein Schulmeister prophezeite ihm, es werde nie etwas Rechtes aus ihm werden. Gedankenlosigkeit, Zerstreutheit, Unvorsichtigkeit zogen ihm auch in den Jünglingsjahren manches Widerwärtige zu, aber sein reiches Gemüth entschädigte ihn innerlich gegen die rauhen Eindrücke von außen, und ein genialer Leichtsinn half ihm über das Schwierigste hinweg. Wo aber empörendes Unrecht ihm entgegentrat, da bewies er denselben trotzigen Muth, den wir seiner Zeit an dem jungen Lavater kennen gelernt haben. Für die pädagogischen Ideen ward er durch Rousseau's Emil angeregt. Wenn Basedow, Salzmann und Campe sämmtlich die theologische Lauf-

*) A. Heußler, Pestalozzi's Leistungen im Erziehungsfache. Basel 1838. 8. K. J. Blochmann, Heinrich Pestalozzi. Züge aus dem Bilde seines Lebens und Wirkens. Lpz. 1846. H. Morf, Biographie Pestalozzi's. Karl von Raumer, Geschichte der Pädagogik II. S. 257 ff. und dessen Artikel in Herzogs Realenc. XI. S. 411 ff. Mörikofer, Schweiz. Litt. des 18. Jahrh. S. 401 ff. G. v. Zezschwitz, Heinrich Pestalozzi, der Mann der Hoffnung unsers Volks in schweren Tagen. Erlangen 1871.

bahn einschlugen, so lenkte Pestalozzi frühzeitig von dieser ab und wandte sich dem Rechte zu; aber auch dieses Studium verließ er mit dem festen Vorsatze, Schulmeister zu werden. Und er ward ein Schulmeister, ein Schulmeister, wie Wenige, „der Schulmeister des menschlichen Geschlechts," wie ein begeisterter Verehrer ihn genannt hat; er ward es von unten herauf und eben darum recht im edelsten Sinne des Wortes. Auf dem Neuhof bei Lenzburg, wo die versuchte Landökonomie ihm mißlang, stiftete er im Jahr 1775 seine Armenschule für Bettelkinder, und Isaak Iselin von Basel war einer der Ersten, der ihn unterstützte. Derselbe verhalf ihm auch zum Druck seines ersten trefflichen Volksbuchs „Lienhard und Gertrud" 1781, das er, um Papier zu sparen, auf die unbeschriebenen Seiten alter Rechnungsbücher geschrieben hatte. Ohne Iselin, diesen edeln Freund, gesteht Pestalozzi selbst, wäre er vielleicht im Schlamm seines Elendes verloren geblieben; denn Wenige wußten ihn nach seinem innern Werthe zu schätzen. Seine alten Freunde hielten es für ausgemacht, „er werde seine Tage im Spital oder im Narrenhause enden". Undank und Verkennung seiner besten Absichten wurde ihm von allen Seiten zu Theil, und sein eignes Ungeschick in Handhabung des äußern Haushaltes bereitete ihm schon jetzt wie später manche Verlegenheit. In der schönsten Glorie aber stand Pestalozzi's Menschengröße da nach dem Unglück, das von Frankreich her in das Vaterland eingebrochen, nach dem achtundneunziger Jahre, auf den rauchenden Trümmern von Stanz, wo er, von dem schweizerischen Directorium unterstützt, den verwaisten Kindern ein treuer, liebender Vater wurde, mit ihnen jeden Bissen theilte, unter ihnen schlief, und weder durch das ekelhafte Aussehn der Kinder, noch durch die unvernünftigen Urtheile der Alten sich abwendig machen ließ, bis die Kriegsstürme ihn auch von da vertrieben und das Waisenhaus aus einander sprengten. An Pestalozzi in Stanz hat sich denn doch wohl das Wort des Herrn durch die That bewährt: „Wer ein solches Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf." Hat auch Pestalozzi nicht ausdrücklich erklärt, in wessen Namen er die Liebesthat verrichtet: er hat den Namen des Herrn gleichwohl durch seine That verherrlicht. Oder wäre diese That in Gottes Augen geringer erschienen, als die eines August Hermann Francke zu seiner Zeit? Wer wagt es hier als Richter aufzutreten?

Nun wurde Pestalozzi Schulmeister in Burgdorf in einer der untersten Lehrschulen, und brachte hier seine Methode des Elementarunterrichts in Ausübung, die ihm nach langen Zeiten des Kampfes mit Vor-

urtheilen endlich die erste, wenn auch gleich ziemlich bedingte Anerkennung der öffentlichen Schulbehörde zuwege brachte.

Erst mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts fing Pestalozzi's pädagogisches Wirken in weitern Kreisen an betrachtet zu werden. Er hatte in Burgdorf eine eigene Erziehungsanstalt gegründet; sein „Buch der Mütter", das er im Jahr 1803 herausgab, machte Aufsehn; es ward „der Eckstein seiner neuen Methode," *) und erst von da an strömten auch Männer aus der Ferne herbei zur Mitwirkung an der Anstalt. Bald übertönte das Lob von dem Außerordentlichen, was da geleistet werde, den Tadel der Gegner. Auch von diesen wurden manche durch den Augenschein eines Bessern überzeugt. Pestalozzi's Name ward ein europäischer: wie hätte das engere Vaterland ihn länger unbeachtet lassen sollen? Sofort erklärte die helvetische Regierung das Institut zu Burgdorf als ein öffentliches, der Nation angehöriges, und knüpfte daran ein Lehrerseminar; aber bald änderte sich auch hier wieder die Lage der Dinge mit der Mediation. Die helvetische Regierung trat ab, das Schloß in Burgdorf ward der Sitz eines Oberamtmanns, und das Institut ward nach Iferten (Yverdon) verlegt. Nun aber gewann es erst an Umfang, an europäischer Bedeutung. Deutsche, Franzosen, Italiener, Spanier, selbst Russen und Nordamerikaner schickten Zöglinge hin. Eine Menge Fremde gingen ein und aus, und von allen Seiten kamen Lernbegierige herbei, die Pestalozzi'sche Methode zu studieren, die von nun an ein Gegenstand der lebhaftesten öffentlichen Discussion wurde. Pestalozzi stand freilich jetzt nicht mehr allein; andere Lehrer traten neben ihn, die ihm an wissenschaftlicher Bildung überlegen waren und ihr Eigenes in das Seinige hineintrugen. Der trauliche Familienkreis erweiterte sich zu einem kleinen Staat, in dem es auch nicht an kriegerischen Stimmungen, an vielfachen Reibungen fehlte. Die Unordnung nahm überhand, und das Werk wuchs am Ende dem Gründer so sehr über den Kopf, daß es mit seinen Trümmern auf ihn herabzustürzen drohte. Lassen Sie mich das traurige Bild der Auflösung nicht weiter verfolgen, und auch die trüben, wilden Streitigkeiten nicht wieder aufrühren. Pestalozzi ist darüber hinweggehoben worden. Nachdem er sich, nach Auflösung des Instituts im Jahr 1825, auf den Neuhof zurückgezogen, von dem sein Wirken ausging und wo er im Hause seines Enkels, des Einzigen seiner Nachkömmlinge, noch den Rest seiner Tage verlebte, starb er wenige Jahre vor dem Ausbruch der politischen Stürme, den

*) Worte Krüsi's, seines Schülers.

17. Febr. 1827 zu Brugg, und den 19ten ward seine Leiche in Birr, unter stiller, bescheidner Grabesfeier bei dem kunstlosen Gesange der Dorfjugend, in die mit Schnee bedeckte Erde gesenkt.

Auf die Methode selbst, insofern sie die allseitige Entwicklung des Menschen beabsichtigt — und das ist ihre Hauptabsicht, ganz entsprechend dem, wohin die Zeit schon lange mit ihrem Rufe nach Humanität hindrängte — können wir hier nicht eingehn. Mit den hauptsächlichsten Grundsätzen der Methode sind überdieß die Meisten unter uns vertraut, und vieles von dem, was Pestalozzi angeregt, ist in unsre Schulen, in unsre Häuser übergegangen, wenn auch mit Recht unter mannigfachen Einschränkungen und Erweiterungen. Der Anschauungsunterricht, gegenüber einem todten, geisttödtenden Mechanismus, die selbstbewußte und gewandte Handhabung der einfachsten Elemente unsers Denkens in Zahl, Wort und Form, ist das Ziel, auf das die neuere menschliche Erziehung lossteuert, und wenngleich nicht selten ein neuer Mechanismus dem alten sich zur Seite gepflanzt und auch hier wieder der Buchstabe über den Geist sich zu erheben gesucht hat, so hat im Ganzen doch das Volksschulwesen in Deutschland und der Schweiz in den letzten Jahrzehnten, im Vergleich mit frühern, bedeutende Fortschritte gemacht. Daß Pestalozzi allein sie herbeigeführt, wollen wir nicht behaupten, es ist vielmehr mit Recht nachgewiesen worden, wie das Meiste von dem, was Pestalozzi in's Leben eingeführt hat, schon durch Andere, nicht nur durch Rousseau und Basedow, sondern auch wohl durch Aeltere, wie durch Comenius, ist auf die Bahn gebracht worden; allein es ist auch mit eben so großem und mit größerem Rechte daran erinnert worden, wie eben doch das, was Rousseau nur an einem fingirten Zögling versuchte, von Pestalozzi, freilich mit Modificationen, an wirklichen Menschen geübt, und wie das, was in einzelnen zerstreuten Ideen vorhanden war, doch von ihm in einen Brennpunkt gesammelt worden ist. Es ist mit allen neuen Ideen so. Man könnte selbst vom Christenthum sagen, es seien manche seiner Lehrsätze und Sittengebote schon dagewesen, und ebenso hatten vor Luther schon Andere an die Reformation der Kirche gedacht; aber wem fällt hierbei nicht das Ei des Columbus ein? Das ist es ja eben, was eine denkwürdige That an einen Mann und an dessen Namen knüpft, daß, wo Andere rathen, meinen, zweifeln, ahnen, hoffen und versuchen, Einer mit Blitzesgewalt durchgreift und das, was Andern nur Vorbild und Schatten und bloße Theorie war, in's Werk setzt, dem Gedanken Worte, dem Worte Fleisch und Blut verleiht und es zur That macht. Dabei ist allerdings weniger das Verdienst

der Menschen, als die Vorsehung zu preisen, die immer, wo die Zeit erfüllt ist, auch den rechten Auserkornen sendet, ihr Werk zu vollführen, wobei sie oft (und so war es gerade bei Pestalozzi) den einzelnen Menschen nur eine Zeit lang als Werkzeug braucht und ihn dann wieder abtreten läßt, um durch Andere ausführen zu lassen, was er begonnen. Es wird daher, in Absicht auf die Pestalozzi'sche Methode bei dem bleiben, was Karl v. Raumer*) sagt: „Der Plan eines genialen Baumeisters behält seinen Werth, sollte dem Meister selbst auch das Geschick mangeln, den Bau nach dem Plane auszuführen." — Uns erübrigt noch, Pestalozzi's Verhältniß zum Christenthum, und namentlich zur evangelisch-protestantischen Form desselben, genauer zu würdigen.

Daß Pestalozzi, ähnlich wie Basedow, Salzmann und Campe (von denen er übrigens nichts wußte, als er sein Werk, unabhängig von ihnen, begann), dem Schlendrian einer so geheißnen Orthodoxie entgegentrat, die alles gethan zu haben meinte, wenn sie den Kindern den Katechismus einbläute, und die über der Rechtgläubigkeit doch den rechten Glauben und vor allem die rechte Liebe vergaß; daß er dem faulen Gedächtniß- und Formelchristenthum oder der „Papierwissenschaft", wie er sie trefflich nannte, entgegentrat, wird ihm niemand verargen wollen, der sich in jene Zeit zu versetzen weiß; man wird hierin nur den Protestanten erkennen, dem das Wesen des Christenthums über die Form und der Geist über den Buchstaben geht. Aber wie weit ihm das Wesen selber klar geworden, und wie weit sein Werk aus dem innersten Geist des Christenthums hervorgegangen, ist eine weitere Frage.

Und hier dürfen wir denn wohl den Zweifel, ob ihm das Wesen des Christenthums nach seiner ganzen Bedeutung klar geworden, um so eher aussprechen, als er selbst noch im Jahr 1820 gesteht: „Ich werde auch bis in mein Grab in den meisten meiner Ansichten in einer Art von Dunkel bleiben, aber in einem heiligen Dunkel, dem einzigen Lichte, worin ich zu leben vermag." Oder an einem andern Orte: „Ich ging schwankend zwischen Gefühlen, die mich zum Christenthum hinzogen, und Urtheilen, die mich von ihm wegkehrten, den todten Weg meines Zeitalters. Ich ließ das Wesentliche des Christenthums in meinem Herzen erkalten, ohne mich gegen dasselbe zu entscheiden." In diesen Worten liegt der Schlüssel zu vielem. Ein heiliges Dunkel blieb dem edeln Geiste Pestalozzi's auch das Christenthum, und doch ging in diesem

*) Geschichte der Pädagogik. II. S. 300.

Dunkel ihm so mancher Stern auf, der ihm wieder Muth einflößte auf der rauhen Bahn, die er wandelte. Wer in Pestalozzi den Theologen sucht, den Dogmatiker, der sich genaue Rechenschaft zu geben wisse über seinen Glauben, der wird freilich vergebens suchen. Pestalozzi unterscheidet sich eben dadurch auch von Basedow, Campe und Salzmann, daß er nicht, wie diese, selbst theologisirte und das Christenthum zu rationalisiren unternahm.*) Das hatte für ihn, der alles unmittelbar auf's Leben bezog, zu wenig Interesse, und der gewöhnliche Rationalismus mochte ihn eben so wenig befriedigen, als die Orthodoxie. Pestalozzi war in der Religion Gefühlsmensch und ein Kind der Eingebung. Das religiöse Gefühl schien mehr in Augenblicken der Begeisterung über ihn zu kommen, als daß es sich in ruhiger Reflexion bei ihm abgespiegelt und sein ganzes Wesen gleichmäßig beherrscht hätte; daher er auch nie mehr religiösen Eindruck bei Andern machte, als in gehobenen Momenten, wenn er im Kreise der Lehrer und Schüler, ja noch spät des Nachts in seinem Schlafgemach laut betete: und daß er eindringlich beten konnte, das mußten selbst die gestehen, die sein Christenthum anfochten.**) Und wenn auch später, nach einigen Berichten, die man darüber vernimmt, die Religionsübungen der Anstalt weniger erhebend gewesen sein mögen, wenn allerdings das Meiste auch hier auf's Moralisiren sich beschränkt haben mag — Pestalozzi selbst billigte es nicht; er tadelte es, daß man so wenig in der Bibel lese, und rühmte, daß es anders gewesen zu seiner Zeit. Gleichwohl ward es nicht besser, ja nach dem officiellen Bericht, den eine von der Tagsatzung bestellte Commission im Jahr 1810 abgab, wird wiederholt versichert, daß erst nach einem Cursus in der Naturreligion der eigentliche Unterricht im Christenthum für die Confirmanden eintrete, und zwar nur auf ausdrückliches Begehren der Eltern. Dadurch ward allerdings das Christenthum außer die Anstalt hingestellt, statt mitten in sie hinein als der Leuchter, der Allen im Hause leuchten sollte. Aber man darf auch hier nicht vergessen, wie eben damals das Christenthum selbst in einer solchen Krise begriffen war, daß es dem Einzelnen schwer wurde, sich in dem Gewirre der Meinungen zu orientiren. Pestalozzi sprach sich selbst

*) „Der Glaube," so lehrte er, „muß wieder durch das Glauben und nicht durch das Wissen und Verstehen des Geglaubten, die Liebe muß wieder aus dem Leben und nicht aus dem Wissen der Liebe und aus dem Kennen des Liebenswürdigen, und auch die Kunst muß wieder aus dem Können und nicht aus dem tausendfachen Gerede über das Können und die Kunst hervorgebracht werden." Blochmann a. a. O. S. 126.

**) Vgl. Burkhardt gegen Ramsauer, S. 18.

über das Christenthum sehr verschieden aus. Das eine Mal heißt es: „Ich halte das Christenthum für nichts andres, als für die reinste und edelste Modification der Lehre von der Erhebung des Geistes über das Fleisch, und diese Lehre für das große Geheimniß und das einzig mögliche Mittel, unsre Natur im Innersten ihres Wesens ihrer wahren Veredlung näher zu bringen, oder, um mich deutlicher auszudrücken, durch innere Entwicklung der reinsten Gefühle der Liebe zur Herrschaft der Vernunft über die Sinne zu gelangen. Das, glaube ich, sei das Wesen des Christenthums; aber ich glaube nicht, daß viele Menschen ihrer Natur nach fähig seien, Christen zu werden" — und er bekennt bei diesem Anlaß auch wirklich sein Nichtchristenthum, eben weil er diese Fähigkeit durch jene Ueberwindung zur Vollendung seiner selbst zu gelangen nicht in sich spürte.*) Aber das andere Mal wieder erkennt er in Christo den einzigen Hohenpriester, der uns Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten gelehrt habe; ja er spricht selbst von einer Anbetung Christi, als der nothwendigen Bedingung zu seiner Nachfolge, und wünscht sich und der Menschheit die schönen Tage zurück, wo diese sich des Erlösers und seiner Geburt wahrhaft zu freuen vermochte. In seinem Bericht an das Publicum vom Jahr 1820 heißt es: „Die biblische Geschichte und besonders das Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi genau zu kennen, und dann die erhabensten Stellen der Bibel in kindlich gläubigem Sinn einzuüben, halte ich dafür, sei der Anfang und das Wesen, was in Rücksicht auf den Religionsunterricht noth thut, und dann vorzüglich eine väterliche Sorgfalt, den Kindern den Werth des Gebets im Glauben tief fühlbar zu machen." — Wie sehr Pestalozzi in spätern Jahren von dem Glauben durchdrungen gewesen sein muß, daß das Heil der Welt und so auch das Heil seines Hauses von Christo allein zu erwarten sei (und darin liegt doch das Wesentliche des Christenglaubens bei aller Verschiedenheit menschlicher Auffassung), mag noch aus der Rede an sein Haus erhellen, die er im Jahr 1818 gehalten. Nachdem der 73jährige Greis gleichsam eine Generalbeichte gehalten, und allen die schon ihrem Unter-

*) So wird im Buch „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt" die Mutter als Mittlerin zwischen Gott und dem Kinde hingestellt. „Mit keinem Worte wird erwähnt, daß sie selbst eines Mittlers bedürfe. Christi Name ist im ganzen Buch nicht genannt. Daß die Mutter eine christliche Mutter sei, Glied der Kirche, daß sie dem Kinde lehre, was sie als Glied der Kirche selbst gelernt, das ist nirgends erwähnt. Die heil. Schrift wird ignorirt; aus dem eignen Herzen schöpft die Mutter ihre Theologie. In diesem Werk herrscht also eine entschiedene Entfremdung von Christo. Es wäre aber ungerecht, wollten wir Pestalozzi's Religiosität nach der in den letzten Capiteln jenes Werks aufgestellten haltlosen Theorie ermessen." Raumer II. S. 332.

gange sich zuneigende Anstalt an's Herz gelegt, schließt er mit den Worten: „Liebet einander, wie uns Jesus Christus geliebet hat. Die Liebe ist langmüthig und freundlich, die Liebe eifert nicht, die Liebe treibt nicht Muthwillen, sie blähet sich nicht, sie stellet sich nicht ungeberdig, sie suchet nicht das Ihre, sie läßt sich nicht erbittern, sie trachtet nicht nach Schaden; sie freuet sich nicht der Ungerechtigkeit, sie freuet sich aber der Wahrheit; sie verträgt alles, sie glaubet alles, sie hoffet alles, sie duldet alles. Freunde! Brüder! thut Gutes denen, die euch hassen; segnet die, die euch verfluchen; sammelt feurige Kohlen auf das Haupt eurer Feinde; lasset die Sonne nicht untergehn über euerm Zorn. Wenn du opferst, versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, und dann erst opfere deine Gabe.

„Jede schonungslose Härte sei fern von unserm Haus, sie sei auch gegen den fern, der uns Unrecht thut. Jede menschliche Härte verliere sich in der Sanftheit unsers Glaubens. Sie muß sich in der Sanftheit des christlichen Glaubens verlieren. Keiner unter euch entschuldige seine Härte gegen den, der Unrecht hat. Keiner sage, Jesus Christus hat den nicht geliebt, der Unrecht hatte und Unrecht that. Er hat ihn geliebt. Er hat ihn mit göttlicher Liebe geliebt. Er ist für ihn gestorben. Er hat nicht die Gerechten, er hat die Sünder berufen zur Buße. Er hat auch den Sünder nicht gläubig gefunden; er hat ihn gläubig gemacht, er hat ihn durch seinen Glauben gläubig gemacht. Er hat ihn nicht demüthig gefunden; er hat ihn demüthig gemacht, er hat ihn durch seine Demuth demüthig gemacht. Wahrlich, wahrlich, es ist mit dem hohen göttlichen Dienst seiner Demuth daß er den Stolz des Sünders überwunden, und ihn durch den Glauben an das göttliche Herz seiner Liebe gekettet. Freunde! Brüder! werden wir dieses thun, werden wir einander lieben, wie uns Jesus Christus geliebet hat, so werden wir alle Schwierigkeiten, die dem Ziel unsers Lebens entgegenstehen, überwinden, und im Stande sein, das Wohl unsers Hauses auf den ewigen Felsen zu gründen, auf den Gott selber das Wohl des Menschengeschlechts durch Jesum Christum gebaut hat."*)

*) Werke Bd. IX. S. 298.



Neunte Vorlesung.

Einfluß des Pestalozzianismus auf die religiöse Denkweise. — Reformen im Staats- und Culturleben. — Aufgabe der Kirche den großen Veränderungen der Zeit gegenüber. — Hamann und Claudius als geistreiche Vertreter der ältern Rechtgläubigkeit. — Einiges aus Hamanns Leben und Schriften.

Nachdem wir uns ein Bild von Pestalozzi's Persönlichkeit, in religiöser Beziehung zumeist, zu entwerfen versucht haben, bleibt uns jetzt noch die Frage zu beantworten übrig, wie weit seine Wirksamkeit von Einfluß auf die ganze Stimmung und Richtung der Zeit gewesen; und da scheint auf den ersten Augenblick dieser Einfluß nicht so groß, wenn man dabei an die Pestalozzi'sche Methode nach ihrer strengern Form denkt. Diese fand eben so vielen Widerspruch, als ihr von der andern Seite Beifall zu Theil wurde, und zwar gab sich dieser Widerspruch nicht etwa bloß von Seite der Orthodoxen und Altgläubigen zu erkennen; sondern auch solche Männer, die dem Einfluß der neuern rationalistischen Denkweise sich hingaben, wie Niemeyer, fühlten sich aufgefordert, auf die Nachtheile der Methode und ihrer einseitigen Anwendung aufmerksam zu machen, während sie der Persönlichkeit Pestalozzi's alle Gerechtigkeit widerfahren ließen. Von dem größern oder geringern Anhange aber, den die Pestalozzi'sche Methode als Methode fand, möchten wir unsre Frage nicht abhängig machen. Wir denken uns die Wirksamkeit Pestalozzi's auf seine Zeit weit größer, über die Schranken der Methode hinaus. Es ist hier etwas ganz Aehnliches, wie bei Kant und seiner Philosophie. Es gab im Verhältniß nur wenig echte Kantianer von der stricten Observanz, die gerade in allem zu seinem System gehalten hätten, und doch hat, wie wir gesehen haben, der Kantianismus einen ungeheuern Einfluß auf die Zeit gehabt, so daß manche Kantisch dachten, ohne es zu wissen und zu wollen. Es ist oft als ob gewisse Ideen, nachdem sie einmal angeregt worden, in der Luft wohnten und sich der Menschheit mittheilten. So

war es auch bei Pestalozzi. Er stand ja auch nicht allein. Neben seinem Namen erscheint der eines Fellenberg,*) und neben diesem bald wieder Andrer. In die Verschiedenheit der pädagogischen Systeme, wie sie nun nachgerade sich wieder bekämpften, können wir hier nicht eingehn, eben so wenig in den innern Streit der Pestalozzianer untereinander. Mag es sein, daß man noch bei seinen Lebzeiten ihm das Scepter zu entwinden suchte, daß man sich h n- und herstritt über den Sinn und über Zweckmäßigkeit seiner Methode — der Anstoß, den er dem Volkserziehungswesen gegeben, der blieb, und das allgemeine Interesse, das man schon seit Rousseau und Basedow an der Erziehung überhaupt genommen, wurde ein noch allgemeineres, das sich mehr und mehr in alle Stände verbreitete. Dieses erhöhte Interesse für das pädagogische Leben und Wirken, das mit dem für das politische und das künstlerische Schritt hielt, die größere Achtung vor der Jugend und vor dem Schulstande, und die Aufmerksamkeit, die man ihnen widmete, das ist das Bedeutsame an der Sache, das gehört zum Charakteristischen der Zeit. Früher hatte man, wie schon bemerkt, die Erziehung der Kirche überlassen; seit nun aber Pestalozzi ein Buch der Mütter geschrieben, wollte keine Mutter hinter den Anforderungen der Zeit zurückbleiben, und wie die häusliche Erziehung sich mehr und mehr auf eigne Füße stellte, so auch die öffentliche, wobei es nicht an Reibungen mit der Kirche fehlte. Die kirchliche Erziehung hatte, wie man ihr wenigstens nachredete, etwas Beengendes und Düsteres an sich gehabt: nun sollten die geräumigen heitern Schulzimmer einen Gegensatz bilden zu dem gothischen Helldunkel der Kirche, das, wie alles Geheimnißvolle, der Zeit unverständlich und darum unbequem geworden war. Von den Schulen, das war das große Wort der Weltverbesserer, sollte das Heil der künftigen Geschlechter ausstrahlen; die alte Kirche wollte man mit den alten Leuten darin und mit den alten Pfarrern aussterben lassen. Man sieht leicht ein, die Methode war es nicht allein, die ganze Ansicht von der kindlichen Natur und dem Jugendleben, mithin die Ansicht von der Natur des Menschen und ihrer möglichen Entwicklung hatte sich verändert. In der ältern Zeit hörte man wenig reden von den Hoffnungen, die man auf das kommende bessere Ge-

---

*) „Bei Fellenberg herrschte der Verstand vor, bei Pestalozzi das Gemüth." Raumer II. S. 337. Vgl. Erinnerungen an Fellenberg und Hofwyl von Huber, in Gelzers Monatsbl. 1867. 68. Das religiöse Element in Hofwyl machte sich energischer geltend bei Vater Wehrli in seiner Armenschule. doch keineswegs in pietistischer Weise, sondern mehr der Salzmann'schen, Pestalozzi'schen Frömmigkeit analog. Vgl. Schöni, Leben und Wirken Fellenbergs. Bern 1871. S. 53. 123.

schlecht baue. Im Gegentheil, man hörte viel klagen, daß die Zeiten immer schlimmer würden: „Jugend hat keine Tugend“ und wie dergleichen Sprüchlein heißen mochten. Man setzte damals das Hauptverdienst der Erziehung darein, die Kinder vor der Zeit alt und „gesetzt“ zu machen, den Willen frühzeitig zu brechen; in jedem jugendlichen Muthwillen, oft selbst in den Regungen eines kräftigen Frohsinns wollte man die Spur der Erbsünde wieder erkennen, die man nicht bald und nicht gründlich genug austilgen könne. Nur bei den Alten, den im Dienste Gottes und unter seinen ernsten Züchtigungen ergrauten Vätern, glaubte man, wohne die echte Weisheit; aber wie oft verwechselte man alte Gewohnheiten mit dem, was man als echte Gottseligkeit pries! Wie ganz anders jetzt! Jetzt erschien das Alte als gänzlich veraltet, und wollte man früher die Kinder zu Greisen machen, so sollten sich jetzt die Greise verjüngen an den Kindern und durch die Kinder. Dieses Sichverjüngen in den Kindern — es trat ja lebendig und anschaulich heraus in Pestalozzi! Es liegt in dieser Hoffnung auf die Jugend etwas Schönes, Erfrischendes, und sie hat ein mächtiges Wort des Herrn für sich: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ Dieses Wort war von der guten alten Zeit oft überhört worden, oder man hatte es kaum recht zu Herzen fassen wollen, aus Angst, man vergebe dabei etwas der Lehre von der Erbsünde und dem natürlichen Verderben. Aber, wie es immer geht, daß man so leicht von dem einen Extrem in das andere fällt, so ging es auch jetzt. Man überschätzte nur allzubald das, was man jugendlichen Sinn nannte; auch die Unarten fand man liebenswürdig, und wo die Alten die Spur der Erbsünde gefunden, da erblickte man jetzt die aufschießenden Triebe eines frühzeitigen Genies. Frechheit und Ungebundenheit, wie sie in den Pestalozzi'schen Anstalten recht grell und immer greller zum Vorschein kam, galt für die Kraftäußerung eines jugendlichen Freiheitssinns. Man verhätschelte die Jugend, man sagte ihr in's Gesicht, wie sie klüger sei, als das dumpf geworden, in Mechanismus versunkne Alter, man reizte und stachelte sie zur Kritik auf, man lehrte sie raisonniren statt gehorchen. Das hatte auch Einfluß auf den kirchlich-religiösen Unterricht. Wenn früher der Luther'sche Katechismus, dem noch Herder das Wort geredet, oder in reformirten Landen der Heidelberger, fast die ganze sogenannte „Milchspeise der Jugend“ dargeboten hatte, so verschwanden die alten Katechismen, und es traten neue an die Stelle, die man aber bald noch langweiliger und unpraktischer fand, als die alten. Dagegen wurde schon seit Salzmann und Campe der litterarische Markt mit einer Fluth von Jugendschriften

überschwemmt, so daß, wie Lichtenberg witzig bemerkt, man über den Kindern bald die Männer vergaß.*) In den meisten dieser Jugendschriften machte sich entweder die Moral der Nützlichkeit oder die Sentimentalität breit. Die großartigen biblischen Geschichten traten hinter die leichte Waare selbsterfundener Geschichten zurück, wie sie bis auf den heutigen Tag zu tausenden fabricirt werden und worunter nur Weniges durch wirkliche Kindlichkeit und den echten Ton derselben sich auszeichnet. Hat es doch selbst Campe in seinem Robinson darin versehen, daß, wenn er im besten Zug der Erzählung ist, er Halt macht, um seine jungen Leser mit moralischen Gesprächen zu langweilen, die von den klügsten unter ihnen überschlagen werden.**) An die Stelle einer altklugen Orthodoxie, die man bei der frühern Jugend wollte wahrgenommen haben, trat nun eben so leicht ein noch altklügerer Moralismus und Rationalismus, der dem kindlichen Gemüthe noch weit weniger angemessen und leicht noch verderblicher war, als die alte Katechismusreligion.***)

Mit den neuen Erziehungsgrundsätzen änderten sich auch schon vor dem Ausbruch der französischen Revolution die politischen An-

---

*) Siehe Gervinus V. S. 351.

**) Gervinus a. a. O.

***) Aus Gräffe's Katechetik nach Kantischen Grundsätzen vom Jahr 1797, Bd. I. S. 208, möge hier ein Beispiel davon dastehen, wie man glaubte dem Verstande eines Kindes beikommen zu müssen, um ihn für das Auffassen religiöser Begriffe vorzubereiten. „Gesetzt," sagt der Verfasser, „ich wollte den Begriff Gedächtniß einem Kinde beibringen, so muß ich zuerst das Mannigfaltige, auf welches sich dieser Begriff stützt, bemerklich machen. Wie hieß doch jener undankbare Sohn, der seinen Vater vom Throne stoßen wollte? — Absalom. — Wie lange ist das her, daß ich dir diese Geschichte erzählte? — 14 Tage. — Was erzählte ich dir von Absalom? — Daß er unter einer Eiche hangen blieb, und daß Joab ihn daselbst durchstochen hat. — Von wem hast du diese Geschichte gehört? — Von Ihnen. — Wenn man dir also etwas erzählt, so kannst du es ...? Behalten. — Was behältst du nun? was kannst du behalten? — Alles, was man mir erzählt. — Wenn man nun ganz alten Leuten etwas sagt, und man frägt sie nach einigen Tagen, wessen können sie sich dann gewöhnlich nicht mehr erinnern? — Dessen, was man ihnen gesagt hat. — Wie geht es also recht alten Leuten? — Sie vergessen leicht. — Wenn ich dir aber sagte, du sollst übermorgen zu mir kommen, so wirst du es gewiß nicht ...? — Vergessen. — Sondern du wirst es ...? — Behalten. — Wenn man dir also etwas sagt, was kannst du mit deiner Seele? — Es behalten. — Wie lange wirst du es dann wohl behalten, daß du mit mir gesprochen hast? — O solange ich lebe. — Was wirst du auch nach vielen Jahren noch wissen? — Daß ich mit Ihnen geredet habe. — Wie lange kannst du also etwas behalten, daß du es nicht vergissest? — Viele Jahre u. s. w." Und solchen Kohl schämte man sich nicht Sokratik zu nennen. — Merkwürdig ist auch der Umweg, den der Verfasser durch alle Länder und Meere und endlich durch alle Sterne angiebt, um zuletzt an dem rechten Fleck anzulangen, wo man das Herz des Kindes auf die Bewunderung der göttlichen Allmacht hinlenken könne.

schauungen, die Vorstellungen vom Verhältniß der Obrigkeit zu den Unterthanen, und somit auch die Maßnahmen des Staats in Beziehung auf Handhabung der Ordnung, der öffentlichen Zucht und Sitte. Jene strengen Sittenmandate, wie sie von der Zeit der Reformation her, mit mehr oder minder Consequenz vollzogen wurden, konnten nicht mehr aufrecht erhalten werden. Zu manchem drückte der Staat ein Auge zu, bis er endlich sich genöthigt sah, das Amt des Zuchtmeisters aufzugeben, damit aber auch allerdings seine natürliche Autorität. Der Staat wurde mehr und mehr ein bloßer Rechtsstaat. Aber auch die Handhabung der Justiz wurde nach und nach eine humanere. In dem Maß als die alten Zuchtmittel aus der Schule verschwanden oder doch auf ein bescheidnes Maß reducirt wurden, verschwanden auch die barbarischen Strafen aus der Criminalistik, oder beschränkten sich auf schwerere Fälle. Die Tortur, die zwar immer noch ihre Vertheidiger hatte, kam in Abnahme. Die Gefängnisse (Dank sei es den Bemühungen des Engländers Howard — 1775—85 — und anderer Menschenfreunde) wurden aus Jammer- und Marterhöhlen in Besserungsanstalten umgewandelt. Man gewöhnte sich mehr und mehr das Verbrechen von pathologischem Standpunkte aus zu betrachten und neben dem strengen Rechtsgefühl machte auch die Sentimentalität sich geltend. Ja, die Humanität gegen das Verbrechen ging schon jetzt so weit, daß das Recht der Todesstrafe nach dem Vorgang des Italieners Marchese de Beccaria *) in Zweifel gezogen wurde. Auch in der militärischen Disciplin trat eine größre Milde gegen die Uebertreter der Gesetze ein, und über den Krieg selbst und dessen sittliche Berechtigung wurde das Urtheil geläutert. Eine große Veränderung der socialen Verhältnisse wurde ferner angebahnt durch die Verbreitung der staatswirthschaftlichen Ideen eines Adam Smith, **) welcher die Schranken des Zunftwesens und was damit zusammenhing mit einem Schlag zu durchbrechen wagte und über Handel und Wandel neue Gesichtspunkte aufstellte: Lauter Dinge die mit Christenthum, Kirche und Theologie in keiner engern Verbindung stehen und die gleichwohl auch auf die sittlichen und religiösen Begriffe mehr als man meint zurückwirkten. Man denke nur an den Begriff des Wuchers im 16., 17. und einem Theil des 18. Jahrhunderts und an die seither veränderten Begriffe über die Bedeutung des Capitals, an das veränderte

*) Seine Schrift: „Von Verbrechen und Strafe" (dei delitti e delle pene) 1764, machte großes Aufsehn. Indessen hatte die Todesstrafe auch wieder ihre Vertheidiger, namentlich an Kant und später an Hegel.

**) Nature and causes of the wealth of nations. 1776.

Steuer- und Armenwesen u. s. w. Darum erhebt sich nun für uns die Frage: Was war allen diesen Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie, der Litteratur, der Pädagogik, der Staatswirthschaft und der Rechtspflege gegenüber die Stellung und die Aufgabe der Kirche? Konnte und durfte sie sich durchaus abschließen gegen den Andrang dieser neuen Bildungselemente? gegen die Anforderungen der Zeit? gegen die Forderungen der Humanität? Sollte sie der neuern Philosophie, der neuern Litteratur und Kunst, dem neuern Erziehungswesen, dem Philanthropismus des Staats den Krieg ankündigen? oder sollte sie mit völliger Nichtachtung ihnen den Rücken wenden? sollte sie den Bannstrahl dagegen schleudern oder lieber als Märtyrerin der „guten alten Zeit", der „guten alten Sitte" untergehn? Oder wie? Sollte sie endlich gar capituliren, hier ein Stück und dort ein Stück sich abdingen lassen vom Alten und sich aufdringen lassen vom Neuen? — Ich denke, nichts von allem diesem, so sehr auch damals die Versuchung bald zu diesem, bald zu jenem Auskunftsmittel nahe lag. Verdammen in Bausch und Bogen konnte sie die neue Zeit nicht mit gutem Gewissen, weil sie sich sagen mußte, daß bei allen unkirchlichen Tendenzen, die sich auf allen diesen Gebieten einmischten, denn doch eben wieder mehr an der Sache sei, als menschliche Willkür und menschlicher Einfall, ja weil sie die Vermuthung nicht abwehren konnte, daß denn doch wohl auch eine höhere Hand mit im Spiele sei. Sie konnte, wenn sie aufmerken wollte, den Flügelschlag des Genius nicht überhören, der mit mächtigem Rauschen im Anzuge war; und mochte sie auch diesen Genius nicht als einen Engel begrüßen, der ihr die Palme des Friedens zuneigte, so durfte sie doch eben so wenig in ihm einen Dämon der Hölle erblicken, der lauter Unheil über die Menschheit bringe. Voreilig aber mit dem Doppelwesen von Engel und Dämon sich abzufinden, war noch weniger rathsam. Sie versuchte es wohl hie und da, aber immer nur wie durch's Feuer und zu ihrem Schaden. Sollte sie den philosophischen Katheder an die Stelle der Kanzel rücken, die Bühne den Altar vertreten lassen, oder sich selber in eine Schulstube, ihre Geistlichen in Schulmeister oder in Wächter der öffentlichen Moral umwandeln? Sollte sie ein menschliches System an die Stelle des Wortes Gottes setzen, mit dessen Verkündung sie betraut worden, sollte sie mit der weltlichen Poesie um die Gunst des Publicums buhlen, in der Absicht, dadurch den verlassenen Cultus zu heben? oder endlich die Schule frei geben und die Kinderlehre obendrein, weil es ja doch mit der christlichen Erziehung zu Ende gehe? Das konnte sie nicht, wenn sie sein wollte, wozu sie bestellt war, eine Verwalterin der Geheimnisse Gottes. Aber

was konnte sie denn? Eines konnte sie und mußte sie: sich mit der Zeitströmung auseinandersetzen, indem sie vor allem sich bemühte, die Zeit zu verstehen. Alles hat seine Zeit, sagt der Prediger: einreißen und aufbauen. Zum Aufbau war die Zeit noch nicht gekommen, genug, wenn vor dem Einsturze bewahrt wurde, was bewahrt werden konnte auf die Zeit des neuen Baues hin. Klare und umsichtige Prüfung des Neuen that vor allem noth, und Bewahrung des Alten, soweit es gut war. Das war wenigstens die Aufgabe der protestantischen Kirche, die sie sich selbst zu stellen hatte! Das Gute, das Haltbare herauszufinden aus dem Gewirre der Meinungen, der Bestrebungen, und es zurückzuführen auf seinen christlichen Grund, von dem es sich entfernt hatte, darauf mußte ihr Augenmerk gerichtet sein. War denn die Philosophie, waren Litteratur und Kunst, war die Erziehung etwas ihr Fremdes? Mußte sie sich nicht erinnern, daß sie es gewesen, die zu diesen Pflanzungen einst den Samen ausgestreut hatte? An der Theologie hatte sich die Philosophie, an dem christlichen Cultus hatte sich die Kunst, an dem Unterricht, den die Kirche gab, hatte sich das Schulwesen des deutschen Volkes im Mittelalter ausgebildet, und noch zur Zeit der Reformation war die neue Anregung der Geister und des geistigen Lebens großentheils von ihr ausgegangen. Lagen nun auch die neuen Pflanzstätten auf einem Boden außer ihrem Gebiete, so durfte sie es nicht verschmähen, auch diesen Boden zu betreten und das Gebiet, das sie einst besessen, nun von den neuen Herrschermächten gleichsam zu Lehen zu nehmen und Anpflanzungen nach ihrem Sinne darauf zu versuchen. Sie mußte mit Benützung der neuen Bildungselemente dahin wirken, durch eine christliche Philosophie — aber eine bessere, als die alte scholastische — allmälig den einseitigen Kriticismus zu überwinden, durch eine christliche Kunst im neuern Sinne das eingedrungene Heidenthum auf's neue zu verdrängen, durch eine christliche Erziehung, aber nicht durch eine altfränkisch-pedantische, sondern durch eine pestalozzisch-veredelte, den einseitigen Philanthropismus christlich zu vertiefen. Mit einem Wort, das Herz der Kirche durfte sich nicht verengen, um unter dem Andrange der philosophischen, der künstlerischen und der pädagogischen Mächte zu ersticken, es mußte sich vielmehr erweitern, mußte den frischen Luftzug in sich einströmen lassen und ihn als neuen Lebenshauch wieder von sich ausströmen. Um aber dieß zu können, mußte noch Lebenskraft in ihr vorhanden sein, noch Frische genug, die neuen Elemente sich anzueignen und das Fremdartige auszustoßen, mit einem Worte, sich durch die Krise, die ihr bevorstand, hindurchzuschlagen. Die Lebenskraft der Kirche aber, ohne die sie nicht bestehen kann,

ist die Kraft des Glaubens; nicht jenes Glaubens, der an gewissen Formen und Zeichen, an Buchstaben, an gegebenen Vorstellungen, Begriffen hängt, und also mit diesen steht und fällt, sondern des Glaubens, der unabhängig davon sich seines Lebens von innen heraus bewußt ist, der, mitten unter allen Verwüstungen um ihn her, sprechen kann: Ich bin meiner Sache gewiß, auch wenn Alle schwanken, zweifeln und zagen. Wo dieser Glaube noch irgendwie und irgendwann in der Kirche vorhanden ist, und wär' er auch nur wie ein Senfkorn groß, da braucht sie bei allen Stürmen nicht zu zagen. Christus ist im Schiffe, ob er auch zu schlafen scheint. Das abgedorrte Reis wird wieder ausschlagen, wenn man es am wenigsten vermuthet. Und das hat sich auch in der neuesten Kirchengeschichte bewährt. Fragen wir nun nach diesem Glauben, so könnte es freilich scheinen, wenn man gewisse Leute über jene Zeiten reden hört, als wäre solcher rein ausgegangen. Aber so war es nicht. Ich will nicht wieder darauf zurückkommen, daß auch selbst die, welche man als die Vertreter des Unglaubens ansehn möchte, eben doch auch wieder theilweise dem Glauben sich zuneigten und christliche Elemente in sich nährten; ich will mich auch nicht auf die sogenannten Supranaturalisten unter den Theologen berufen, bei denen doch am Ende der Glaube mehr im Verstande und im System, als in dem Mittelpunkte ihres geistigen Wesens wurzelte;*) ich will zugeben, daß es ganz andrer Kräfte bedurfte, ja daß, der extremen Richtung gegenüber, es selbst kein Schade war, wenn auch die Glaubensrichtung in einem gewissen Extrem heraustrat und als Reaction sich geltend machte, in der Weise, wie der Mysticismus und der Pietismus einst das Gegengewicht bildeten zu einer scholastischen Philosophie. Und darum fragen wir also geradezu, nachdem wir die auflösende und umgestaltende Richtung bisher kennen gelernt haben: wie stand es mit der am alten Glauben entschieden hängenden Richtung? hatte diese keine Vertreter mehr? — Wir sehen zunächst uns um nach den sogenannten Pietisten. Es gab ihrer noch, und nicht wenige, aber sie bildeten nicht mehr eine Macht in der Kirche, wie in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, wo der Pietismus in den vornehmen Kreisen zu Hause

*) Sehr gut sagt Palmer in seiner Homiletik (S. 37) von diesem formalen Supranaturalismus, er könne füglich, soweit er ein Gegner des Rationalismus sein wolle, die Stelle aus Wilhelm Tell zum Motto wählen, wo auf dem Rütli Einer sagt: „Ich kenn' ihn wohl, er ist mein Widerpart, der um ein altes Erbstück mit mir rechtet; Herr Reding, wir sind Feinde vor Gericht, hier sind wir einig."

war. Die eigentliche Glanzzeit des Pietismus war vorüber, die moderne Bildung hatte auch hier manches verdrängt, manches stille Gute ausgefegt, aber auch manche Verirrung beseitigt. Von Inspirirten, wie wir sie bis gegen die Mitte des Jahrhunderts im Büdingischen u. s. w. gefunden haben, hörte man wenig mehr. Es gab ihrer wohl noch hie und da, aber niemand achtete ihrer. Dagegen standen die Brüdergemeinden mit ihren Verzweigungen ungekränkt da als Zeugen eines noch vorhandenen Sinnes für das, was der Welt mehr und mehr Aergerniß und Thorheit zu werden schien. Auch die deutsche Christenthumsgesellschaft und ähnliche wirkten in ihrer Weise fort. Aber was wollten die Stillen im Lande gegen den lauten und immer lauter werdenden Ton der Menge? Wollten sie nicht von dem daherrollenden Rad der neuen Bewegung ergriffen werden, so mußten sie sich fern halten und sich auf ihre vom Leben gesonderten Kreise beschränken. Ein gewisser Geist der Scheu und Aengstlichkeit bemächtigte sich solcher Gemüther nur zu leicht, und während sie im Stillen bedauerten oder verdammten, wurden sie desto lauter verlacht und verspottet. Erst da läßt sich von einer vorhandenen Gegenwirkung reden, wo es auch solche Vertheidiger eines strengern positiven Christenthums giebt, die als Schriftsteller in den Gang der Litteratur eingreifen, die als denkende, als geistreiche, als witzige Köpfe sich messen dürfen mit andern, und die sich auch bei denen Geltung zu verschaffen wissen, die einer entgegengesetzten Ansicht folgen. Und deren gab es in der That, wenn auch ihre Zahl, im Vergleich mit der Masse aufräumender Geister gering ist. Von Stilling und Lavater, die beide mit Goethe in näherer Berührung standen und schon dadurch am litterarischen Himmel eine Bedeutung hatten, als die Trabanten des großen Gestirns, ist schon in meinen frühern Vorträgen gesprochen worden.*) Es genügt hier, an sie und an ihren weit verbreiteten Anhang des Zusammenhangs wegen noch einmal zu erinnern. Herdern, den wir nun schon hinlänglich kennen, dürfen wir dieser Classe von Schriftstellern nicht unbedingt beizählen, da er nur nach der einen Seite seines Wesens mit ihr zusammenhing, während er mit der andern eben so sehr sich der aufklärenden Richtung zuneigte, wie er denn überhaupt durch die Vielseitigkeit und Stärke seines Geistes über den Gegensätzen sich zu halten wußte. Wer aber mit um so größerem Rechte hierher gehört, ist jener ältre Freund Herders, von dem ich sagte, wir würden erst später auf ihn zurückkommen, Joh. Georg Hamann, der „Magus

*) Vorl. Bd. VI. S. 468 ff.

des Nordens", wie seine Freunde ihn nannten. Hamann gehört zu den Erscheinungen, über die es schwer ist ein allseitig gerechtes und befriedigendes Urtheil zu fällen. Eben weil er schroff und vereinzelt in seiner Zeit dasteht, wie ein felsiges Eiland mitten in der Brandung des ihn umspülenden Meeres, kann das Urtheil über ihn nicht, wie bei so vielen andern Männern, in das allgemeine Urtheil über die Zeit verschmolzen werden. Vielmehr setzte er sich mit der Zeit vielfach in Widerspruch, und so muß er nothwendig den unbedingten Lobrednern jener Zeit als ein Sonderling, wo nicht gar als ein halber oder ein ganzer Narr erscheinen, während ihn die unbedingten Tadler jener Zeit als Heiligen, als den Propheten und den von Gott gesandten „Prediger in der Wüste" verehren. Als einen solchen bezeichnete er sich selbst. Wir, die wir weder in das unbedingte Lob noch in den unbedingten Tadel der Zeit einstimmen konnten, werden darum auch an Hamann nicht alles zu bewundern, viel weniger alles zu verwerfen finden. Als ein origineller, kräftiger, tiefblickender Geist wird er uns immer in hohem Grade ansprechen, während wir uns nicht werden überreden wollen, auch das Unklare, Paradoxe, Unverdaute und Schiefe an ihm sei, nur weil wir's nicht begreifen, ein um so größeres Geheimniß, hinter welchem Gott weiß welche Tiefe der Erkenntniß stecke; die ungenießbare Schale müsse nothwendig einen um so süßern Kern enthalten. Doch wir wollen uns erst das Bild des Mannes vorführen, wie es großentheils seinen eignen Geständnissen und seinen Schriften entnommen ist.

Johann Georg Hamann*) wurde geboren den 27. August 1730 zu Königsberg. Unter der Obhut frommer Eltern bürgerlich erzogen, neben der Schule auch von Privatlehrern unterrichtet, wurde er vorzüglich in das Studium der alten Classiker eingeführt. „Einige der vornehmsten und schwersten lateinischen und griechischen Schriftsteller wurden (nach seinem eignen Ausdruck) unterschiedne Male durchgepeitscht;" doch will Hamann den guten Eindruck dieser philologischen Er-

*) Vgl. Herbst, Bibliothek christlicher Denker, Bd. I. S. 13 ff. — Hamanns Schriften, herausgegeben von Roth, Bd. I. S. 1 ff. und Gedanken über meinen Lebenslauf Bd. I. S. 149. nebst den Briefen in verschiedenen Bänden. Sibyll Blätter, herausgegeben von Cramer, Leipzig 1819. S. 1 ff. Gelzer, Vorl. S. 40. Gervinus IV. S. 398. Vilmar, Nationallitteratur Bd. II. S. 102 ff. Carvachi, Biographische Erinnerungen an J. G. Hamann, den Magus des Nordens. Münster 1855. Lange, in Herzogs Realencyklopädie, unter Hamann. C. H. Gildemeister, Joh. Georg Hamanns, des Magus im Norden Leben und Schriften. 3 Bde. Gotha 1857. Julius Disselhoff, Wegweiser zu Johann Hamann, dem Magus im Norden. Elberfeld 1871.

ziehung nicht rühmen. „Ich konnte,“ sagt er, „einen Römer verdeutschen, ohne die Sprache, noch den Sinn des Autors zu verstehen; meine lateinischen und griechischen Zusammensetzungen, waren Buchdruckerarbeit, Taschenspielerkünste, wo das Gedächtniß sich selbst überfrißt und eine Schwindung der übrigen Seelenkräfte entsteht, weil es an einem gesunden und gehörigen Nahrungssaft fehlt.“ So findet sich denn auch in ihm, der sonst mit den Philanthropen nicht übereinstimmte, dasselbe Widerstreben gegen die alte Schulmethode; ein Beweis, daß da eine Hemmung war, die sich von allen Seiten fühlbar machte. Als Jüngling von achtzehn Jahren bezog Hamann die Universität seiner Vaterstadt. Er sollte Theologe werden; „aber,“ sagt er, „ich fand ein Hinderniß in meiner schweren Zunge, in meinem schwachen Gedächtniß, und viele Heuchelhindernisse in meiner Denkungsart, den verdorbenen Sitten des geistlichen Standes und der Wichtigkeit, worein ich die Pflichten desselben setze.“ Auch die Rechtsgelehrsamkeit gab er bald auf und widmete sich nun lediglich dem Studium des Alterthums und der sogenannten schönen Wissenschaften. Nach vollendetem akademischen Curse nahm er eine Hofmeisterstelle in Liefland an, zu der er indessen wenig Geschick zu haben schien; er wurde auf eine äußerst rohe Weise von der gnädigen Frau Mutter entlassen. Nun brachte er einige Zeit in Riga zu, wie er sagt „zwischen wüstem Fleiß und Müßiggang“. Hier erwuchsen ihm, nachdem er es noch einmal mit einer Hofmeisterstelle vergeblich versucht hatte, edle Freunde, unter denen sich der Kaufmann Karl Berens und der Rector in Riga Dr. Lindner auszeichneten. „Des Schulstaubes überdrüssig“ ließ er sich nun verleiten, sich in die Handelswissenschaften und Nationalökonomie einzulassen, was ihn jedoch auch nur auf kurze Zeit festhielt. Nach dem Tode seiner Mutter begab er sich auf Reisen, machte in Berlin die Bekanntschaft mit Moses Mendelssohn, und versuchte dann in London sein Glück. Hier stürzte er sich in den Strudel eines unordentlichen Lebens.*) Mit dem Gefühle innerer Zerrissenheit trieb er sich lange Zeit umher, ohne

*) „Ich fraß umsonst, ich soff umsonst, ich buhlte umsonst, ich rann umsonst. Völlerei und Nachdenken, Lesen und Büberei, Fleiß und üppiger Müßiggang wurden umsonst abgewechselt; ich schweifte in beiden, umsonst in beiden aus. Ich änderte in 3/4 Jahren fast monatlich meinen Aufenthalt, ich fand nirgends Ruhe, alles war betrügerisch, niederträchtig, eigennützig Volk.“ Lebenslauf I. S. 204. Daß bei der scharfen Selbstkritik, die Hamann übt, auch Uebertriebenes in diesem Urtheil unterlief, muß zugegeben werden, s. Gildemeister I. S. 121.

einen Menschen zu finden, dem er sich eröffnen konnte. In dieser Unruhe nahm er seine Zuflucht zum Gebet; er flehte zu Gott, ihm einen Freund zu zeigen; und diesen Freund fand er in der Bibel, und durch sie in Christus. „Je weiter ich kam," sagt er, „je neuer wurde es mir, das Wort Gottes, je göttlicher erfuhr ich den Inhalt und die Wirkung desselben. Ich vergaß alle meine Bücher darüber, ich schämte mich, selbige gegen das Buch Gottes jemals verglichen, jemals sie demselben zur Seite gesetzt, ja jemals ein anderes demselben vorgezogen zu haben. Ich fand die Einheit des göttlichen Willens in der Erlösung Jesu Christi, daß alle Geschichte, alle Wunder, alle Gebote und Werke Gottes auf diesen Mittelpunkt zusammenliefen, die Seele des Menschen aus der Sklaverei, Knechtschaft, Blindheit, Thorheit und dem Tode der Sünden zum größten Glück, zur höchsten Seligkeit und zu einer Annehmung solcher Güter zu bewegen, über deren Größe wir noch mehr, als über unsre Unwürdigkeit oder die Möglichkeit, uns derselben würdig zu machen, erschrecken müssen, wenn sich uns selbige offenbaren." — Ganz in seine biblischen Betrachtungen vertieft, las er eines Abends die Geschichte von Kains Brudermord; er fühlte über dem Lesen sein Herz klopfen, er hörte eine Stimme in der Tiefe desselben seufzen und jammern, und nun stand ihm fest in seiner Seele, er sei der Mörder, denn er habe eben diesen Brudermord begangen an dem eingebornen Sohne Gottes. Er fiel in die tiefste Schwermuth und bekannte Gott seine Sünden unter Thränen; aber „der Geist Gottes fuhr fort," sagt er, „ungeachtet meiner großen Schwachheit, ungeachtet des langen Widerstandes, den ich bisher gegen sein Zeugniß und seine Rührung angewandt hatte, mir das Geheimniß der göttlichen Liebe und die Wohlthat des Glaubens an unsern gnädigen und einzigen Heiland immer mehr und mehr zu offenbaren." — Nun setzte er das Lesen der Schrift mit verdoppeltem Fleiße und vermehrter Andacht fort, und spürte davon den Segen an seinem Innern. „Ich fühle, Gott Lob, jetzt," sagt er, „mein Herz ruhiger, als ich es jemals in meinem Leben gehabt. In den Augenblicken, worin die Schwermuth hat aufsteigen wollen, bin ich mit einem Troste überschwemmt worden, dessen Quelle ich mir selbst nicht zuschreiben kann, und den kein Mensch im Stande ist, so überschwänglich seinem Nächsten einzuflößen. Ich bin erschrocken über den Ueberfluß desselben. Er verschlang alle Furcht, alle Traurigkeit, alles Mißtrauen, daß ich keine Spur davon in meinem Gemüth mehr finden konnte" u. s. w. — Bis zu dieser Bekehrung, die uns viel an die des heil. Augustin erinnern mag, und die allerlei Beurthei-

lungen von Seiten der Freunde Hamanns nach sich zog,*) geht sein eigner Aufsatz über seine Lebensschicksale. Was noch nachzutragen, ist kürzlich Folgendes. Von London kehrte Hamann wieder nach Riga zurück, in der Absicht, sich ganz dem Hause Berens zu widmen, wurde aber von seinem alten kranken Vater nach Königsberg berufen, und bald nach dieser Zeit trat zwischen jenem Hause und ihm ein Mißverhältniß ein, das einen völligen Bruch herbeiführte; ein Mißverhältniß, bei dem allerdings der Vorwurf des Undanks fast unvermeidlich auf Hamann zurückfallen muß. Rücksichtslosigkeit gegen alle menschliche Verhältnisse ist nicht selten im Gefolge einer gewaltsam herbeigeführten religiösen Denkweise, und wie oft schon hat die menschliche Pietät einem über alle Hindernisse sich hinwegsetzenden Drange der Frömmigkeit weichen müssen! So schien es allerdings auch bei Hamann der Fall zu sein. Es ist schwer, hier zu urtheilen, und wir mögen dabei einfach an den bedeutsamen, freilich oft auch voreilig und am falschen Ort angewandten Spruch erinnert werden, daß Christus gekommen sei, nicht den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. — Hamann lebte von nun an zu Königsberg im Hause seines Vaters und trat mit seinen ersten schriftstellerischen Arbeiten hervor. **Kant**, dessen ganze Denkweise von der Hamann'schen so sehr verschieden war, schätzte seinen hervorragenden Geist und zählte ihn zu seinen Freunden. Von seiner noch engern Freundschaft mit Herder haben wir früher gesprochen. „In diesen glücklichen Jahren," sagt Hamann, „lernte ich erst studieren, und von der damaligen Ernte habe ich lange gelebt." Seine äußere Existenz war indessen nicht glänzend. Er theilte seine Zeit zwischen Copistenarbeiten auf der Kanzlei und der Mitarbeit an der Königsberger Zeitung. Später erhielt er, nachdem er vergebens im Auslande sich umgesehn, eine Stelle bei der Accise und nach fernern 10 Jahren die eines Packhofverwalters; und so ward er, nach seinem eignen Ausdruck,**) als ein Invalide des Apoll mit einer Zöllnerstelle begnadigt. Auch nannte er sich scherzweise in seinen Schriften Zachäus Telonarcha (den Obersten der Zöllner). Als ihm aber im Jahr 1782 durch veränderte Einrichtungen des Zollwesens

*) **Berens** bedauerte aufrichtig, daß ein solches Genie durch so bedauernswürdige religiöse Uebertreibung, Aberglaube, Schwärmerei, Beten, Händefalten, Beichten u. s. w. für ihn und die Welt verloren gehen sollte: er betrachtete ihn für hinfort unbrauchbar, warf ihn mit Gichtel und Böhme in einen Topf, nannte ihn einen Mischmasch von großem Geiste und elendem Tropfe, ja, sprach sogar von einem Loch, wo nicht Sonne noch Mond scheint, und wohin er Hamann zu dessen Besserung setzen lassen wollte. (Br. 36.) Disselhoff S. 139.

**) Briefe an die Domänenkammer. Werke III. S. 208.

ein großer Theil seiner Einkünfte entzogen wurde, lebte er mit seinen vier, zum Theil noch unerzogenen Kindern in der größten Dürftigkeit. Und da war es Lavater, der ihn aus der Noth riß. Dieser verschaffte ihm von einem wohlhabenden jungen Mann in Westphalen, Franz Buchholz, ein ansehnliches Capital, das ihn in eine sorgenfreiere Lage versetzte. Nachdem er dann endlich auf königlichen Specialbefehl (August 1787) seiner Stelle enthoben und nothdürftig pensionirt wurde, verlebte Hamann einige Zeit in Münster, theils im Hause seines Wohlthäters, theils in den Kreisen der Fürstin von Gallitzin, die durch seine Schriften für das positive Christenthum gewonnen worden war. In Düsseldorf (Pempelfort) verkehrte er mit Fr. H. Jacobi. Als er am 20. Juni 1788 wieder nach Königsberg abreisen wollte, fiel er in eine plötzliche Entkräftung, die schon den folgenden Tag seinen Hinschied nach sich zog. Er starb in einem Alter von 58 Jahren.*) Verehlicht (im bürgerlich-kirchlichen Sinne) war er nicht; er lebte, wie er's nannte, in einer „Gewissensehe" mit einer Bauernmagd, die seinen alten Vater in dessen Krankheit verpflegt hatte. Ueberhaupt macht uns Hamanns Leben den Eindruck einer Persönlichkeit, in welcher das Christenthum mehr wie eine dunkle Gewalt vulcanisch gearbeitet, als daß es ordnend und bestimmend auf sie gewirkt hätte. Aus dem ahnungsreichen gährenden Innern wallen großartige Gedanken und Gefühle auf, drängen sich Entschlüsse hervor, leuchtende Blitze des Augenblicks, aber nie kommt es zur ruhigen Entfaltung und harmonischen Durchbildung, daher denn auch bei aller Frömmigkeit des Gemüths der Lebenswandel des Mannes nicht von mancherlei Anstößigkeiten frei geblieben ist. Er bildet auch hier den entschiedensten Gegensatz zu dem Rationalismus, dem die sittlich correcte Aufführung des Individuums über alles geht und da wo diese vorhanden ist, auch mit einem sehr dürftigen innern Leben vorlieb nimmt, während man hier nicht selten sich genöthigt sieht, über der Fülle des letztern manche sittliche Mängel und Blößen zu vergessen. Uebrigens war sein öfter ausgesprochener Grundsatz der: es sei besser, schlechter zu scheinen, als man wirklich ist, denn das Umgekehrte. „Der Schein des Bösen," sagte er, „ist doch besser, als der Schein des Guten, wenn die Welt betrogen sein

*) Sein Grab, erst im Garten der Fürstin Gallitzin, fiel durch die Ungunst der Zeiten der Vernachlässigung anheim, bis im Jahr 1851 auf eine Cabinetsordre Friedrich Wilhelm IV. hin (vom 14. Februar 1848) die Gebeine auf dem Münsterschen Kirchhof zu Ueberwasser vor dem Neuthor bestattet und in einem passenden Monument geehrt wurden.

will und muß."*) Die Widersprüche seines Innern waren ihm selbst nicht unbekannt. „Ich bin das wunderbarste Gemisch von extremis", bekannte er von sich selbst.

Was Hamanns schriftstellerische Thätigkeit betrifft, so beschränkt sich diese mehr auf kleine pikante Aufsätze, die nach und nach veröffentlicht wurden, als daß es je zu einem größern Werke gekommen wäre. Dazu fehlte es dem Manne an Zeit und Kraft, die beide gar sehr zersplittert waren. Die Zeitgenossen achteten des nordischen Magus wenig. Herder stellte ihn um so höher, und mußte ihn um so höher stellen, als er selbst von ihm die mächtigste geistige Anregung empfangen hatte. Er sah in Hamann den „Elias für unsere Zeiten". „Der Kern von Hamanns Schriften," sagt er, **) „enthält viele Samenkörner von großen Wahrheiten, neuen Beobachtungen und eine merkwürdige Belesenheit; die Schale derselben ist ein mühsam geflochtenes Gewebe von Kernausdrücken, Anspielungen und Wortblumen." Claudius sagt von ihm, er habe sich in ein mitternächtliches Gewand gewickelt, aus dem hin und her die goldnen Sternlein hervorblicken, und selbst Goethe bekennt, daß ihm in Hamanns Schriften etwas zusagte, dem er sich überließ, ohne zu wissen, woher es kommt und wohin es führe.***) „Sein Verstand," sagt Fr. Jacobi, †) „war durchdringend wie der Blitz, und seine Seele hatte eine mehr als natürliche Größe." Eine stumme Mimik nannte Hamann selbst seine Schriftstellerei und verglich sich einem Bergmann, der nach den Schätzen in den Eingeweiden der Erde gräbt; ††) ja er gestand, daß ihm manches von dem, was er geschrieben, später selbst unverständlich gewesen. Er bezeichnet seinen Stil als „Wurst- und Heuschreckenstil"! Goethe, der ihn nicht persönlich kannte, sagt von ihm: †††) „Von denen, die damals die Litteratur des Tages beherrschten (Nicolai und Consorten), ward er freilich für einen abstrusen Schwärmer gehalten; eine aufstrebende Jugend ließ sich aber wohl von

---

*) Disselhoff S. 45.

**) Werke zur Litteratur und Kunst, I. S. 103—106.

***) Bei Gildemeister II. S. 38 und das weiter dort Mitgetheilte bis S. 45.

†) An Kleuker, in Ratjen, J. F. Kleuker S 112.

††) Sibyllinische Blätter. S. 136. Richtig urtheilt Zirngiebl (in seiner Schrift über F. H. Jacobi S. 30): „Dem Instinct nach ist Hamann sicherlich Philosoph; denn er fordert immer und überall die Versöhnung der Gegensätze; durch seine Ausdrucksweise aber geht alle Wissenschaftlichkeit verloren, weil alle Gewißheit sich auf seine Subjectivität bezieht"

†††) Aus meinem Leben im 12. Buch.

ihm anziehn. Sogar die Stillen im Lande, wie sie halb im Scherz, halb im Ernst genannt wurden, jene frommen Seelen, welche, ohne sich zu irgend einer Gesellschaft zu bekennen, eine unsichtbare Kirche bildeten, wendeten ihm ihre Aufmerksamkeit zu." Freilich deutet dann Goethe weiter an, daß die satirische Laune, welcher Hamann in seinen Schriften freien Lauf ließ, die strenger Gesinnten wieder von ihm abgezogen habe. Den Engen und Aengstlichen unter ihnen mochte auch der Magus des Nordens wieder zu frei und weitherzig erscheinen, wenn er dem Strom der alten und der neuen Litteratur nach allen Seiten hin mit wahrem Heißhunger folgte und z. B. an Lessings Nathan mit Herzenslust „sich weiden", Spinoza's Schriften „mit wahrer Andacht lesen"*) und bei aller Verschiedenheit der Ansichten mit Herder, Goethe, Kant und Jacobi auf's unbefangenste verkehren konnte. In der That bildet Hamann in der Geschichte der religiösen Entwicklung eine eigne Größe für sich, die sich nicht leicht in einen vorhandnen Rahmen einfassen läßt. Es dürfte daher am besten sein, um eine nähere Anschauung von ihm zu gewinnen, ihn mit seinen eignen Worten reden zu lassen, und zwar wollen wir, da seine schriftstellerische Thätigkeit selbst eine aphoristische war, ohne Rücksicht auf systematische Anordnung einige seiner Kerngedanken zum Schlusse dieser Vorlesung mittheilen. Das Meiste davon, namentlich was das Religiöse betrifft, steht in diametralem Gegensatze zur aufklärenden und verflachenden Richtung der Zeit. So sagt er in Beziehung auf das viel besprochene Verhältniß von Vernunft und Offenbarung:**) „Laßt uns nicht die Wahrheit der Dinge nach der Gemächlichkeit, uns selbige vorstellen zu können, schätzen. Wahrheiten sind Metalle, die unter der Erde wachsen, und sie an's Tageslicht zu bringen, erfordert gewiß Arbeit im Schweiße des Angesichts. Es giebt Handlungen höherer Ordnung, für die keine Gleichung durch die Elemente dieser Welt herausgebracht werden kann. Eben das Göttliche, was die Wunder der Natur und die Originalwerke der Kunst zu Zeichen macht, unterscheidet die Sitten und Thaten berufener Heiliger. Nicht nur das Ende, sondern der ganze Wandel eines Christen ist das Meisterstück des unbekannten Genies, das Himmel und Erde für den einigen Schöpfer, Mittler und Selbsterhalter erkennt und erkennen wird in verklärter Men-

*) v. Gildemeister II. 288 u. III. S. 94.

**) Sibyllinische Blätter, S. 123 (Die hier angeführten Stellen finden sich auch an verschiedenen Orten in seinen Werken zerstreut). Vgl. auch Gildemeister I. S. 207.

schengestalt. Unser Leben, heißt es, ist verborgen mit Christo in Gott. Wenn aber Christus, unser Leben, sich offenbaren wird, dann werden auch wir offenbar werden mit Ihm in der Herrlichkeit. . . . Ja, ja, er wird kommen, daß er herrlich erscheine mit seinen Heiligen und wunderbar mit allen Gläubigen. Wie unendlich wird die Wollust derjenigen, die seine Erscheinung lieb haben, es der hohen Freude unsrer Schwärmer aus Morgenland, da sie den Stern sahen, zuvorthun." — Hören wir den nordischen Magus weiter: „Eine Welt ohne Gott ist ein Mensch ohne Kopf, ohne Herz. . . . Es ist eher möglich, ohne Herz und Kopf zu leben, als ohne Jesum. Er ist das Haupt unsrer Natur und aller unsrer Kräfte und die Quelle der Bewegung, die so wenig in einem Christen stille stehn kann, als der Puls in einem lebenden Menschen. Der Christ allein aber ist ein lebender Mensch, weil er in Gott und mit Gott lebt, bewegt und da ist, ja für Gott." *) „Ich bekenne," heißt es in seinen biblischen Betrachtungen,**) „daß das Wort Gottes eben so große Wunder an der Seele eines frommen Christen, er mag einfältig oder gelehrt sein, thut, als diejenigen, die in demselben erzählt werden; daß also der Verstand dieses Buchs und der Glaube an den Inhalt desselben durch nichts anderes zu erreichen ist, als durch denselben Geist, der die Verfasser desselben getrieben; daß seine unaussprechlichen Seufzer, die er in unsern Herzen schafft, mit den unausdrücklichen Bildern einer Natur sind, die in der heil. Schrift mit einem größern Reichthum als aller Same der ganzen Natur und ihrer Reiche aufgeschüttet sind."

Ueber sein Jahrhundert urtheilte Hamann eben nicht günstig, so hoch es auch Andere stellten. „Das verflossene Jahrhundert," sagt er,***) „war das Reich des Genies; das nächste wird vielleicht (?) unter dem Scepter der gesunden Vernunft blühen. Was für eine traurige Figur machen die Ritter des gegenwärtigen in der Mitte! Ohngefähr wie ein Affe oder Papagei zwischen einem Auerochsen und Löwen absticht." . . . „Ein Jahrhundert, wo man an Worten drechselt, kleine und große Versuche macht, Gedanken zu empfinden und Empfindungen mit Händen zu greifen . . . wird das philosophische genannt. Will man (damit) unsre Zeit oder die Philosophie an den Pranger stellen? sich selbst oder seine Nachbarn zu Narren haben?" — „Die Vernunft," sagt Hamann weiter,†) „entdeckt uns nicht mehr, als was Hiob sah, das

*) b. Disselhoff S. 61. (Briefe S. 228. 288.)
**) b. Gildemeister I. S. 131.
***) Sibyll. Blätter S. 130. 132.
†) Biblische Betrachtungen eines Christen. Werke Bd. I. S. 96.

Unglück unsrer Geburt, den Vorzug des Grabes und die Unnützlichkeit und Unhinlänglichkeit des menschlichen Lebens, weil wir keine Einsichten haben, und Leidenschaften und Triebe in uns fühlen, deren Absicht uns unbekannt ist.“ „Was ist die Religion anderes,*) als die lautere gesunde Vernunft, die durch den Sündenfall erstickt und verwildert ist, und die der Geist Gottes, nachdem er das Unkraut ausgerottet, den Boden zubereitet und zum Samen des Himmels wieder gereinigt hat, in uns zu pflanzen und wiederherzustellen sucht?“ „Wir sind noch in der Mache.**) Unsere Vernunft muß warten und hoffen, Dienerin, nicht Gesetzgeberin sein wollen. . . . Erfahrung und Offenbarung sind einerlei, unentbehrliche Flügel oder Krücken unsrer Vernunft, wenn sie nicht lahm bleiben und kriechen soll.“ „Die geoffenbarte Religion des Christenthums***) heißt mit Grund und Recht Glaube, Vertrauen, Zuversicht, getroste und kindliche Versicherung auf göttliche Zusagen und Verheißungen, und den herrlichen Fortgang ihres sich selbst entwickelnden Lebens in Darstellungen von einer Klarheit zur andern, bis zur völligen Aufdeckung und Apokalypse des von Anfang verborgenen und geglaubten Geheimnisses, in der Fülle des Schauens von Angesicht zu Angesicht.“

„Gott†) hat sich geoffenbaret dem Menschen in der Natur und in seinem Wort. . . . Beide Offenbarungen erklären, unterstützen sich einander und können sich nicht widersprechen, so sehr es auch die Auslegungen thun mögen, die unsere Vernunft darüber macht. Es ist vielmehr der größte Widerspruch und Mißbrauch derselben, wenn sie selbst offenbaren will. Ein Philosoph, welcher der Vernunft zu gefallen das göttliche Wort aus den Augen setzt, ist in dem Fall der Juden, die desto hartnäckiger das neue Testament verwerfen, je fester sie an dem alten zu hangen scheinen. An diesen wird die Prophezeiung erfüllt, daß dasjenige ein Aergerniß und eine Thorheit in ihren Augen ist, was zur Bestätigung und zur Erfüllung ihrer übrigen Einsichten dienen sollte. Die Naturkunde und die Geschichte sind die zwei Pfeiler, auf welchen die wahre Religion beruht. Der Unglaube und der Aberglaube gründen sich auf eine seichte Physik und seichte Historie. Die Natur ist so wenig einem blinden Ungefähr oder ewigen Gesetzen unterworfen, als sich alle Begebenheiten durch Charaktere und Staatsgründe aufschließen lassen . . .

*) An Jacobi. Jacobi's Werke Bd. I. S. 387.

**) Sibyll. Blätter S. 213.

***) Sibyll. Blätter S. 289. Vgl. Golgatha und Scheblimini S. 45.

†) Biblische Betrachtungen. Werke I. S. 54.

„Alle Schätze der Natur sind nichts als eine Allegorie, ein mythologisches Gemälde himmlischer Systeme, so wie alle Begebenheiten der weltlichen Geschichte Schattenbilder geheimer Handlungen und entdeckter Wunder sind.“*) „Hat Gott sich den Menschen und dem ganzen menschlichen Geschlecht zu offenbaren die Absicht gehabt, so fällt die Thorheit derjenigen um so mehr in die Augen, die einen eingeschränkten Geschmack und ihr eignes Urtheil zum Probestein des göttlichen Wortes machen wollen. Die Rede ist nicht von einer Offenbarung, die ein Voltaire, ein Bolingbrocke, ein Shaftesbury annehmungswerth finden würden, die ihren Vorurtheilen, ihrem Witz, ihren moralischen, politischen und epischen Grillen am meisten ein Genüge thun würde; sondern von einer Entdeckung solcher Wahrheiten, an deren Gewißheit, Glaubenswürdigkeit und Wichtigkeit dem ganzen menschlichen Geschlechte gelegen wäre. Leute, die sich Einsicht genug zutrauen, um eines göttlichen Unterrichtes entbehren zu können, würden in jeder andern Offenbarung Fehler gefunden haben, und haben keine nöthig. Sie sind die Gesunden, die des Arztes nicht bedürfen.“**) — Und so schreibt er denn auch an Jacobi: „Die Thorheit des Christenthums ist ganz nach meinem Geschmack und meines Herzens Wunsch, meiner gesunden Menschenvernunft und (meinem) Gefühl so angemessen, wie die Majestät der Vaters und Weltrichters, daß alle Altflickereien unsers Jahrhunderts die größten Schandflecke und Brandmale ihrer Unwissenheit und Unverschämtheit sind.“ ***)

Und so ließen sich noch mehrere andere Stellen anführen, in welchen er dem Hochmuth der Zeit, dem „Vernunftdünkel und Vernunft-Schleichhandel“ entgegentrat und was ihn bei den Männern der Aufklärung in den üblen Ruf eines Obscuranten gebracht hat,†) auch bei Solchen, die weit hinter der Tiefe seines Geistes zurückblieben. Lassen Sie uns jetzt

*) Brocken. Werke I. S. 139.

**) Biblische Betrachtungen. Werke I. S. 57 ff.

***) b. Disselhoff, S. 63.

†) Man vergleiche die Urtheile eines Nicolai und der „Nicolaiten“, wie H. dessen Anhänger nannte, in der Allgemeinen Deutschen Bibl. Aber auch die Orthodoxen wußten sich in ihn nicht zu finden. So hieß es unter andern in den vom Canonicus Ziegra, einem Geistesverwandten Götze's herausgegebenen „Hamburgischen Nachrichten“ (der s. g. „schwarzen Zeitung“) von Hamanns Schriften: „Kein Jakob Böhme, kein wahnwitziger Schwärmer, kann unverständlicheres und unsinnigeres Zeug reden, als man da zu lesen bekommt. . . . Wir rathen jedermann, der nicht Lust hat, seinen Verstand zu verlieren, daß er diese unnatürlichen Ausgeburten eines verwirrten Kopfes ungelesen lasse. . . . Wie muß es in dem Kopfe dieses Herrn aussehen? Möchte man ihn doch zum Besten seines kranken Körpers und Kopfes in ein Spinn- und Raspelhaus bringen.“

nur noch einige wenige, den Inhalt des Christenthums betreffende Stellen beifügen, in denen der Verfasser weniger den polemischen Stachel hervorkehrt, wo er sich vielmehr mit dem ganzen Gemüthe in seinen Gegenstand versenkt. Wie er nur den als lebendigen Menschen erkennt, der in Gott, mit Gott und für Gott lebt, so ist ihm auch die Nächstenliebe durch diese Gottesliebe bedingt. „Durch Gott allein liebt unser Herz die Brüder, durch ihn allein sind wir reich gegen sie. Ohne Jesum zu kennen sind wir nicht weiter gekommen, als die Heiden. In dem würdigen Namen, nach dem wir Christen heißen, vereinigen sich alle Wunder, Geheimnisse und Werke des Glaubens und der wahren Religion. Dieser würdige Name, nach dem wir genannt sind, ist der einzige Schlüssel der Erkenntniß, der Himmel und Hölle, die Höhen und die Abgründe des menschlichen Herzens eröffnet." — „Der Unglaube an Christum*) macht unsre Herzen kalt, verwirrt alle Begriffe unsrer Vernunft, unterdessen wir — ich weiß nicht was für ein gutes Herz in unserm Busen und eine vernünftige Denkungsart in unsern Handlungen träumen." Fragen wir dagegen, was heißt Glaube? so erhalten wir die treffende Antwort: „Das Verlangen des Lebens nach der rechten Nahrung, und wie diese gefunden ist, die Aufnahme und Verwandlung derselben in das eigene Wesen, das ist Glaube. Dieser Glaube ist also keine Meinung, Lehre, Theorie, Speculation, sondern eine lebendige That; er ist der Grundtrieb alles Lebendigen, die Grundbedingung für die Erhaltung und Entwicklung des creatürlichen Lebens auf allen seinen Stufen." — Und eben so treffend heißt es von der Gerechtigkeit in Christo: „sie ist nicht ein Schnürleib, sondern ein Harnisch, an den sich ein Streiter, wie ein Mäcenas an seine lose Tracht gewöhnt." — „Die Kritik**) ist eine Schulmeisterin zu Christo. Sobald der Glaube in uns entsteht, wird die Magd ausgestoßen und das Gesetz hört auf; der geistliche Mensch urtheilt dann, und sein Geschmack ist sicherer, als alle pädagogischen Regeln der Philologie und Logik." — Diesem doch sehr zu beschränkenden Grundsatz gemäß überließ sich Hamann dann allerdings oft dem Hange zum Allegorisiren, der ihn „in jeder einzelnen Traube des Wortes Gottes eine ganze Weinernte" finden ließ, und wobei er, wie er selbst gesteht,***) „mit vollen Segeln dahinfahrend den Buchstaben aus dem Gesichte verlor". Was er den „geistlichen Menschen" nennt, war, wo es sich um Erklärung

*) Sibyll. Bl. S. 490.
**) Werke III. S. 15.
***) Werke III. S. 27.

des Einzelnen handelte, oft nur die Eingebung seines Witzes und seiner aufgeregten Phantasie; gleichwohl zeugt es von der ahnungsreichen, wir möchten sagen prophetischen Natur seines Geistes, wenn er in den sichtbaren und endlichen Dingen Gleichnisse des Unsichtbaren und Unendlichen erblickte und ihm „die wahre Poesie eine natürliche Art der Prophezeiung" hieß. So entschieden Hamann das Antichristenthum bekämpfte, oft sogar mit einer Leidenschaft, die auch manchen Streich nebenab fallen ließ, so wenig verzweifelte er an dem Sieg der guten Sache, die er verfocht. „Gehört," so fragt er am ersten Tag des Jahres 1786 seinen Freund Jacobi, „gehört das Antichristenthum nicht zum Plan der göttlichen Oekonomie? Wenn das Rindvieh beiseit austritt, wird man dann die Bundeslade gleich für verloren halten und die Hand wie Usa darnach ausstrecken?"*)

Schließen wir, um bei dem Gebiet wieder anzulangen von dem wir ausgegangen, mit einigen Worten Hamanns über die Erziehung. Er ging in der Weise Luthers auf die einfachen christlichen Grundsätze zurück.

„Ein rechtschaffener Lehrmeister," sagt er, **) „muß bei Gott und sich selbst in die Schule gehen, wenn er die Weisheit seines Amtes ausüben will; er muß ihn nachahmen, so, wie er sich in der Natur und der heiligen Schrift offenbart, und vermöge beider in gleicher Art in unsrer Seele. . . . Das Gesetz seiner Wirthschaftlichkeit von Zeit, womit er in Geduld die Früchte abwartet, sollte unsre Richtschnur sein. Es ist nicht daran gelegen, was, noch wie viel Kinder und wir Menschen überhaupt wissen, aber alles wie? . . . Die Mittel Kinder zu unterrichten können daher nicht einfach genug sein. So einfach sie sind, ist noch immer viel Ueberflüssiges, Verlorenes und Vergängliches an denselben. Sie müssen aber, reich an Wirkungen, eine Mannigfaltigkeit und Fruchtbarkeit zur Anwendung und Ausübung in sich schließen."

„Jedem Vater des Vaterlandes ***) und jedem Mitbürger sollte die Erziehung am Herzen liegen, weil der Same des Fluches und Unkrauts, welches sowohl das gemeine, als Hauswesen unterdrückt, meistens in Schulen ausgesäet und gebaut wird. Nicht nur der üppige Mammons- und sklavische Waffendienst, ihr künstlicher Fleiß und Adel, sondern auch die Chimäre der schönen Natur, des guten Geschmacks und der gesunden

*) 2 Sam. 6, 3 ff. Gildemeister III. S. 246.
**) Gedanken über meinen Lebenslauf. Werke Bd. I. S. 158.
***) Sibyll. Blätter S. 318.

Vernunft haben Vorurtheile eingeführt, welche die Lebensgeister des menschlichen Geschlechts und die Wohlfahrt der bürgerlichen Gesellschaft theils erschöpfen, theils in der Geburt ersticken."

„Der Unterricht in Schulen*) scheint recht dazu ausgesonnen zu sein, um das Lernen zu verekeln und zu vereiteln." . . . „Das größte Gesetz der Methode für Kinder besteht aber darin, sich zu ihrer Schwäche herunterzulassen, ihr Diener zu werden, wenn man ihr Meister sein will, ihnen zu folgen, wenn man sie regieren will, ihre Sprache und Seele zu erkennen, wenn wir sie bewegen wollen die unsrigen nachzuahmen. Dieser praktische Grundsatz ist aber weder möglich zu verstehen, noch in der That zu erfüllen, wenn man nicht, wie man im gemeinen Leben sagt, einen Narrn an Kindern gefressen hat und sie liebt, ohne recht zu wissen warum." — „Wer für Kinder schreiben will,**) schäme sich nicht auf dem hölzernen Pferde der mosaischen Geschichte zu reiten." — „Werdet wie die Kinder (so schreibt er an Fr. Jacobi), ***) um glücklich zu sein, heißt schwerlich so viel als: habt Vernunft, deutliche Begriffe! — Gesetz und Propheten gehen auf Leidenschaften von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzen Kräften, auf — Liebe." —

„Ein Engel fuhr herab †) zu seiner Zeit und bewegte den Teich Bethesda, in dessen fünf Hallen viele Kranke, Blinde, Lahme und Dürre lagen und warteten, wenn sich das Wasser bewegte. Ebenso muß ein Genie sich herablassen, Regeln zu erschüttern, sonst bleiben sie — Wasser. Und man muß der Erste sein hineinzusteigen, nachdem das Wasser bewegt wird, wenn man die Wirkung und Kraft der Regeln selbst erleben will."

*) Sibyll. Blätter S. 320 und 336.
**) Ebend. S. 339.
***) Jacobi's Werke I. S. 370 f.
†) Sibyll. Blätter S. 325.



Zehnte Vorlesung.

Claudius, der Wandsbecker Bote. — Joh. Friedr. Kleuker. — Weitere Entwicklung der Philosophie seit Kant. Johann Gottlieb Fichte bis zum Antritt seines Lehramts in Jena.

Wenn Hamann weniger durch eine anziehende, unmittelbar durch ihre Erscheinung befriedigende Persönlichkeit, als durch Geistesblitze, die aus dem geheimnißvollen Dunkel seines Innern aufleuchteten, und durch einen der Verflüchtigung des Christenthums sich keck entgegensetzenden Realismus sich den Beifall der strenger gläubigen Christen erwarb und die Hoffnung aufrecht erhielt, daß noch nicht alles verloren sei von dem positiven Gehalte der Reformation, so tritt uns dagegen in Matthias Claudius, dem allbekannten Wandsbecker Boten, eine Persönlichkeit entgegen, die durch ihren liebenswürdigen Humor die Herzen der Menschen wie mit einem Zauberschlüssel zu öffnen wußte, und die mit ihrer „demüthigen, schalkhaften Herzlichkeit" *) auch die zu gewinnen, ich möchte sagen zu bestechen vermochte, die in religiöser Beziehung andres Sinnes waren, als er. Es drängt sich uns auch hier wieder die Betrachtung auf, daß die großen Gegensätze in der christlich-protestantischen Welt gar nicht einzig und nicht einmal in erster Linie von den Theologen ausgefochten wurden, sondern daß zu beiden Seiten noch ganz andre Leute in den Kampf sich mischten, und daß diese eigentlich den Ausschlag geben halfen. **) So war es auch hier ein „homme de lettres", wie sich Claudius in seiner Selbstironie nannte, der als Apologet des Christenthums auftrat, jenen andern Schöngeistern und Philo-

*) Hase, Kirchengeschichte §. 455. Ueber das Leben des Mannes (geb. 15. August 1740 zu Rheinfeld im Holstein'schen) vgl. C. Mönchsberg, Gallerie Hamburgischer Theologen (Bd. VI. Matth. Claudius).

**) Ganz ohne theologische Studien war übrigens Claudius nicht Er wollte erst Prediger werden, aber seine schwache Brust war ihm ein Hinderniß.

sophen zum Trotz, die es ganz oder theilweise bestritten. Dadurch wurde dem Christenthum ein gutes Vorurtheil auch bei Solchen erweckt, die den Theologen mißtrauten; und wie es früherhin für Viele ein ermunterndes Zeichen war, daß der heitere Fabeldichter und Comödienschreiber Gellert auch die schönen geistlichen Lieder dichtete, so mochte auch jetzt mancher lebensfrohe Weltmann dem Dichter des Rheinweinliedes lieber Gehör schenken, als dem eifrigsten Pfarrer, von dem er am Ende doch vermuthete, er vertheidige das Christenthum nur um des Amtes und des lieben Brotes willen. Ein Dichter, der sogar biblische Stoffe, wie die Geschichte von dem Riesen Goliath, im groteskkomischen Bänkelsängertone zu erzählen sich erkühnte, mochte bei witzigen Köpfen, die es liebten, auch ihren Witz an solchen Dingen zu versuchen, als einer der Ihrigen willkommen heißen; aber wie bald mußten diese entdecken, daß der Mann, welcher sich so gut auf Spaß verstehe, eben doch da nicht spaßen lasse, wo das Heilige den tiefsten Ernst gebot. Und so entdeckte man hier, nicht, wie so oft, hinter dem Schafspelze die Wolfsnatur, sondern hinter der Maske scheinbarer Frivolität eine reine keusche Lammesnatur und Taubeneinfalt. — Claudius verstand, wie weiland Dr. Luther, die hohe Kunst, göttliche Dinge in harmlosem Scherze zu behandeln, weil er — man möchte sagen mit dem lieben Gott auf vertraulichem Fuße stand. Er war im edelsten Sinne des Wortes naiv, und in dieser Naivetät konnte und durfte er so manches sagen, was von Andern Anstoß erregte und was immer abgeschmackt herauskommt, wo es nachgeahmt wird. So setzte er den Spöttern des Christenthums nicht eine finstere Stirn, den pedantischen Aufklärern nicht eine pedantische Orthodoxie, er setzte vielmehr dem kränkelnden Philosophenwitze seinen gesunden, kernigen Mutterwitz, der steifen Kathedergelehrsamkeit einen einfachen Natursinn, dem frechen Satyr der Gottlosigkeit die heitre Ironie der Kindesunschuld entgegen. „Der Wandsbecker Bote," sagt Fr. H. Jacobi von ihm,*) „ist ein wahrer Bote Gottes; sein Christenthum so alt als die Welt. Ihm selbst aber ist sein Glaube nicht bloß höchste und tiefste Philosophie, sondern etwas noch darüber hinaus. Uebrigens erscheint er im Leben ganz so wie in seinen Schriften: erhaben nur in's Geheim, voll Scherz und Schalkheit im öffentlichen Umgange; doch unterläßt er nicht, auch ernste Worte fallen zu lassen, treffende, tief ergreifende, wenn Geist und Herz ihm sagen, es sei die Zeit und der Ort."

*) Werke Bd. I. S. 339.

Und so wollen denn auch wir es nicht verschmähen, mit dem einfachen schlichten Boten uns einzulassen, um zu sehen, wie weit er seiner Zeit ein Bote Gottes oder doch ein Bote des Friedens geworden, der auf die rechten göttlichen und menschlichen Wege hinwies. Wenn schon Hamann sagte, er halte den für einen Thoren, der das Dasein Gottes leugne, aber den für einen noch größern, der es beweisen wolle, so sprach sich Claudius allenthalben gegen die Demonstrirsucht aus, gegen das Sichbreitmachen mit Gründen und Gegengründen auf dem religiösen Gebiete. „Mir kann kein Mensch mit Grund der Wahrheit nachsagen, daß ich ein Philosoph sei; aber ich gehe niemals durch den Wald, daß mir nicht einfiele, wer doch die Bäume wohl wachsen mache, und dann ahnet mich so von ferne und leise etwas von einem Unbekannten, und ich wollte wetten, daß ich dann an Gott denke, so ehrerbietig und freudig schauert mich dabei."*) Aber bei dieser Naturreligion blieb er nicht stehen. Unmittelbar an dieses Gefühl der Nähe Gottes reihet sich auch das bestimmtere christliche Gefühl von der Wohlthat unsrer Erlösung. Ja beides ist ihm eins. Im Wald und unter dem gestirnten Himmel wandelt er in einem christlichen Tempel, in welchem die Gestalt des Menschensohnes ihm begegnet und ihm die Hand reicht. „Bin vorige Nacht unterwegs gewesen," schreibt er an einem Charfreitagsmorgen. „Etwas kalt schien Einem der Mond auf den Leib; sonst war er aber so hell und schön, daß ich recht meine Freude dran hatt', und mich an ihm nicht konnte satt sehen. Heut Nacht vor tausend acht hundert Jahren schienst du gewiß nicht so, dacht' ich bei mir selbst, denn es war doch wohl nicht möglich, daß Menschen im Angesicht eines so freundlichen, sanften Monds einem gerechten, unschuldigen Manne Leid thun konnten."**) Mit dem gerechten, unschuldigen Manne war es ihm aber nicht abgethan. Als solchen ehrt und liebt er auch den Sokrates und will ihm den Kranz nicht abreißen, den er sich verdient; aber wenn auch die Wahrheit zu allen Zeiten dieselbe war, wenn auch zu Sokrates' Zeiten 3 und 1 so gut 4 gewesen als jetzo, so scheint es ihm doch eine übertriebene Toleranzgrille, die alten Philosophen ohne Unterschied zu Christen machen zu wollen. Freilich hangen alle wahre Weise und Männer Gottes seit der Welt Anfang mit Christus zusammen, wie die Ströme und Flüsse mit dem Meer.***) Aber selbst Johannes der

*) Chria, darin ich von meinem akademischen Leben und Wandel Nachricht gebe (im 1. Band).

**) Am Charfreitagmorgen.

***) Apologie des Sokrates und in den Briefen an Andres.

Täufer, der ihm am nächsten gestanden, ging ihm nur voran. Und daher kommt es, daß unsern Claudius, wie einst Luthern, bei'm Lesen des Evangelisten Johannes ganz eigne Empfindungen anwandelten, die ihm noch über die Gleichnisse und Räthsel in den übrigen Evangelisten gehen; daher kommt es, daß ihn das Kniebeugen ankommt, so oft er in diesem oder jenem Evangelio von Christo liest, und daher bekennt er es, er könne, wenn auch Andre Christum entbehren können, es nicht: er brauche jemand, der ihn hebe und halte, weil er lebe, und der ihm die Hand unter den Kopf lege, wenn er sterbe. Was in Christo gelebt, ist früher in keines Menschen Herz gekommen. Er ist ihm eine heilige, eine überirdische Gestalt, ein Stern in der Nacht, der unser innerstes Bedürfniß, unser geheimstes Ahnen und Wünschen erfüllt. „Man könnte sich für die bloße Idee schon brandmarken und rädern lassen, und wem es einfallen kann zu spotten und zu lachen, der muß verrückt sein. Wer das Herz auf der rechten Stelle hat, der liegt im Staube und jubelt und betet an."

Diesen Christenglauben bewahrte Claudius als Gefühl und Erfahrung, als innerlich erlebte Thatsache im Herzen, und vermied es darüber zu streiten. „Es ist nicht zu begreifen," sagt er, „wozu man sich mit den Freigeistern und Zweiflern so weitläufig in Demonstrationen abgiebt, und von ihrer Freigeisterei und Zweifelsucht so viel Aufhebens macht. Christus sagt ganz kurz: „„Wer mein Wort hält, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott sei."" Wer diesen Versuch nicht machen kann oder nicht machen will, der sollte eigentlich, wenn er ein vernünftiger und billiger Mann wäre oder nur heißen wollte, kein Wort weder wider noch für das Christenthum sagen." — Claudius war daher bei seiner entschieden christlichen Ueberzeugung ein Gegner aller intoleranten Ketzermacherei und alles ärgerlichen Gezänks, und wußte dieß unter allerlei Gestalten lächerlich zu machen. „Der Geist der Religion wohnt nicht in den Schalen der Dogmatik, hat sein Wesen nicht in den Kindern des Unglaubens, noch in den ungerathenen Söhnen und übertünchten Gräbern des Glaubens, läßt sich eben so wenig durch üppige Vernunftsprünge erzwingen, als durch steife Orthodoxie und Mönchswesen. . . . Es ist Ehre für einen Mann und für ein Volk, wenn es streng und eifrig für seine Religion ist; aber es ist doch auch Billigkeit zu untersuchen, ehe man eifert." — „Die Religion aus der Vernunft verbessern (so läßt er den Asmus an seinen Vetter Andres schreiben),*)

---

*) Correspondenz zwischen mir und meinem Vetter (im 2. Band).

kommt mir freilich ebenso vor, als wenn ich die Sonne nach meiner alten hölzernen Hausuhr stellen wollte; aber auf der andern Seite dünkt mir auch die Philosophie ein gut Ding und vieles wahr, was den Orthodoxen vorgeworfen wird." Er vergleicht sie einem Besen, den Unrath aus dem Tempel auszufegen. Darauf läßt er den Vetter antworten: „Die Philosophie ist allerdings gut, und die Leute haben Unrecht, die ihr sogar Hohn sprechen; aber Offenbarung verhält sich nicht zur Philosophie wie Viel und Wenig, sondern wie Himmel und Erde, Oben und Unten. . . . Die Philosophie kann auf gewisse Weise ein solcher Besen sein, die Spinnweben aus dem Tempel auszufegen; möcht' sie auch einen Hasenfuß nennen, den Staub von den heiligen Statuen damit abzukehren; wer aber damit an den Statuen selbst bildhauen und schnitzen will, seht, der verlangt mehr von dem Hasenfuß, als er kann, und das ist höchst lächerlich und ärgerlich anzusehen. . . . Daß das Christenthum alle Höhen erniedrigen, alle eigne Gestalt und Schöne, nicht wie die Tugend, mäßigen und in's Gleis bringen, sondern wie die Verwesung gar dahinnehmen soll, auf daß ein Neues daraus werde, das will freilich der Vernunft nicht ein; das soll es aber auch nicht, wenn's nur wahr ist. . . . Da also die heiligen Statuen durch die Vernunft nicht wiederhergestellt werden können, so ist's patriotisch in einem hohen Sinne des Worts, die alte Form unverletzt zu erhalten. . . . In Summa, Vetter! die Wahrheit ist ein Riese, der am Wege liegt und schläft; die vorübergehen, sehen seine Riesengestalt wohl, aber ihn können sie nicht sehen, und legen den Finger ihrer Eitelkeit vergebens an die Nase ihrer Vernunft. Wenn er den Schleier wegthut, wirst du sein Antlitz sehen. Bis dahin muß unser Trost sein, daß er unter dem Schleier ist, und gehe du ehrerbietig und mit Zittern vorüber, und klügle nicht, lieber Vetter!"

In den spätern Jahren herrschte bei Claudius die erhaltende Richtung immer mehr vor, und namentlich suchte er, wie sein Freund Hamann, das Lutherthum und somit vor allem die lutherische Lehre vom Abendmahl, der reformirten gegenüber, aufrecht zu erhalten. Allein auch hier verläßt ihn die Milde und die Billigkeit gegen Andersdenkende nicht, und er giebt sogar zu, daß Luther in seinem Eifer gegen die Andersdenkenden zu weit gegangen. Ja, wie sehr Claudius in allen christlichen Confessionen das echt Christliche zu schätzen wußte, davon ist seine Charakteristik Fénélons, die er dem zweiten Band seiner Uebersetzung der Werke dieses trefflichen Mannes vorausgeschickt hat, der beste Beweis. — Nur von jener rein aufklärenden und aufzehrenden Richtung,

die das Positive aller Confessionen in ein allgemein Vernünftiges, Jedem Annehmbares, darum aber auch Allen Ungenügendes aufzulösen suchte, versprach er sich je länger je weniger Gutes. Die Leute würden besser thun, meinte er, wenn sie suchten die Vernunft gläubig, statt, wie sie meinen, den Glauben vernünftig zu machen, es würde ihnen mehr Segen bringen und wahrlich auch mehr Ehre.*) Das aber stand ihm fest:**) „Es ist eine Wahrheit, und nur eine. Die läßt sich mit Gewalt nichts nehmen und dringet sich niemand auf; sie theilt sich aber mehr oder weniger mit, wenn sie mit Demuth oder Selbstverleugnung gesucht wird; „„mit Furcht und Zittern,““ sagt der Apostel. Die ihr Gewalt thun, und eigenmächtig Wahrheit machen wollen, die martern sich vergebens und sind ein Rohr aus der Wüste, das der Wind hin und her wehet. Menschliche Werke, wie alle Dinge dieser Welt, wanken und verändern Gestalt und Farbe. Die Wahrheit bleibt und wanket nicht. Und wer ihr einfältig und beharrlich anhanget, der wittert Morgenluft, und hält sich an das, was er hat — bis er mehr erfahren wird." So schrieb Claudius noch im Juni 1812. — Im Jahr 1815 den 21. Januar starb er im Hause seines Schwiegersohnes Perthes in Hamburg, in einem Alter von 75 Jahren, nachdem er den größten Theil seines Lebens in dem lieben Wandsbeck zugebracht.***)

Unter den Theologen, die sich an Männer wie Hamann und Claudius näher anschlossen, ragt hervor Joh. Friedrich Kleuker.†) Geboren den 24. October 1749 zu Osterode am Harz, der Sohn eines armen, aber rechtschaffenen Schuhmachermeisters, auf der Schule seiner Vaterstadt und in Göttingen gebildet, hatte er in Bückeburg, wo er eine Hauslehrerstelle bekleidete, die Bekanntschaft Herders gemacht, der nur fünf Jahre älter war, als er. Noch in seinem Alter rühmte er in freudig dankbarer Erinnerung den Eindruck, den die Predigten dieses Mannes und sein ganzes Wesen auf ihn gemacht hatten. Durch Herders Einfluß kam Kleuker als Rector nach Lemgo; später bekleidete er das Rectorat zu Osnabrück und zuletzt eine theologische Professur in Kiel, wo er den 31. Mai 1827 starb. Als Gelehrter hat er sich verdient gemacht durch

*) Gespräch zwischen A. und Bertram. Werke Bd. VIII. S. 136.

**) Vorrede zum 8. Bd. S. VII.

***) Nur vorübergehend war er (1776) Oberlandcommissär zu Darmstadt.

†) Siehe Ratjen, Joh. Friedr. Kleuker und Briefe seiner Freunde. Göttingen 1842. 8.

Herausgabe des Zend-Avesta nach Anquetil du Perron (1776. 77) in drei Bänden,*) durch welche die Kenntniß des Parsismus und der alten Religionen des Morgenlandes bedeutend gefördert worden ist. Bekanntlich hat Herder diese neu eröffneten Quellen zur Erklärung des neuen Testaments benützt. Kleuker war einer von den Wenigen, der mit seiner Lehre und seinen Schriften in offenbarer Opposition gegen den herrschenden Geist der Theologie seines Zeitalters stand, von dem er sagte, „er habe die ganze Luft so vergiftet, daß man kaum noch wagen könne, von Christo mehr als von jedem Schatten, der über die Erde flieht, zu sagen." Selbst mit seinem Freund Herder war Kleuker in die Länge nicht mehr zufrieden; er war ihm zu nachgiebig gegen die neue Lehr- und Denkweise. Und doch war auch Kleuker bei seinem entschiedenen Offenbarungsglauben, den er der aufklärenden Verstandesnüchternheit und Verstandesflachheit entgegensetzte, keineswegs ein steifer Buchstabengläubiger. Er unterschied sich eben dadurch von den gewöhnlichen Supranaturalisten jener Zeit (so namentlich auch von Reinhard), daß er nicht sowohl auf die Eingebung des Bibelbuchstabens, als auf den eigenthümlichen Geist der Bibel den Nachdruck legte, daß er überhaupt das Wesen der Offenbarung nicht sowohl in die übernatürliche Mittheilung vereinzelter abstracter Verstandeswahrheiten, als vielmehr in die kräftige Lebenserscheinung Christi selbst setzte. Darin stimmte er denn doch, bei aller sonstigen Verschiedenheit, mit Herder überein, und that einen Blick vorwärts in das Wesen der neuern Theologie. „Die Wahrheit der evangelischen Geschichte," sagt Kleuker mit echt protestantischem Geiste,**) „ist unabhängig von dem Inhalt und Werth aller formellen Lehrsysteme. Die Lehre Jesu und ihre schriftlichen Urkunden würden nie so wüthige Angriffe erfahren haben, wenn jene geblieben wäre, was sie ursprünglich war, wenn kein Hierarchismus und Glaubenszwang darauf gebaut worden wäre, den man durch Bestreitung des Christenthums, das man nur in dieser Form erblickte, zu bekämpfen auf mehr als eine Weise veranlaßt ward. Die Glaubwürdigkeit hängt nicht davon ab, daß die Erzähler durch Inspiration untrüglich waren, daß alle Worte und Zeilen die absoluteste Wahrheit ausdrücken, nicht von einer bestimmten Anzahl Evangelien, nicht von den überlieferten Namen ihrer Ver-

*) Ein Anhang folgte in 2 Bänden 1781 und 1783, und dann Zend-Avesta im Kleinen. 1789.

**) Siehe Ratjen S. 38.

fasser, nicht von der Kanonicität aller in der überlieferten Sammlung dieser Schriften befindlichen Stücke, nicht von der Abwesenheit wirklicher Widersprüche in Kleinigkeiten und Nebendingen. Die Bibel ist göttlich, sofern sie Lehren, Anweisungen und Aufschlüsse über unsre ewige moralische Bestimmung enthält, welche von Gott gegeben und göttlich beglaubigt waren. Es gab eine Zeit, da man in der Verehrung des Buchstabens viel zu weit ging, und den guten Zweck derselben (sic) mehr hinderte als beförderte, dadurch, daß man das Zufällige, bloß historisch Nützliche von dem, was für Menschen aller Zeiten gleich wesentlich und wichtig sein muß, nicht gehörig unterschied." Und fragen wir, welches ist ihm dieses für alle Menschen und alle Zeiten gleich Wesentliche und gleich Wichtige? so ist dieß nicht etwa, wie den Rationalisten, bloß ein Niederschlag von allgemeinen Moralsätzen, sondern die Erscheinung des Gottessohns als Menschensohn, die Offenbarung Gottes in Christo. — „Es hat ein Jesus Christus gelebt, welcher den Menschen eine Lehre des Heils bekannt gemacht hat, und zwar nicht als seine eigne, sondern als eine zur Bekanntmachung von Gott selbst ihm aufgetragene; derselbe hat die Wahrheit seiner göttlichen Sendung auf eine unzweideutige und überzeugende Art bewiesen; er verdient daher unser ganzes Vertrauen, und seine Lehre, als die eines Heilands der Menschen, von uns geglaubt und befolgt zu werden. Dieß ist es, was erwiesen werden muß, aber auch das Einzige, was erwiesen zu werden braucht." — Wenn die Mystiker und überhaupt alle fromme Christen mit ihnen, so auch Claudius, im Gegensatz gegen die Verstandestheologen der einen und der andern Art, sich vor allem auf die innere Erfahrung beriefen, so stimmte ihnen Kleuker darin nicht ganz bei. „Die göttliche Kraft," meint er, „lasse sich nicht eher erfahren, als bis sie vorher als wahr anerkannt, angenommen und geglaubt worden .... Erfahrung gründet sich auf Glauben und Annahme, Annahme gründet sich auf Würdigkeit, Würdigkeit auf Wahrheit, Wahrheit auf Göttlichkeit des Ursprungs, das ist Offenbarung." — Diese Göttlichkeit des Ursprungs faßt er aber nicht kleinlich, sondern großartig auf, nicht dem einzelnen Buchstaben, sondern ihrem Gesammteindruck nach; er stützt sich auf die Zeugnisse des Geistes und der Kraft, und so ist er doch nicht so weit von denen entfernt, welche auf die innere Erfahrung zurückgingen, nur daß er diesen einen Gegenstand gab, einen sichern positiven Halt in der Geschichte: und damit bildet er wieder eine eigne Vermittlung zwischen den biblischen Supranaturalisten im gewöhnlichen Sinn und den Theo-

sophen und Mystikern, zwischen der reinen Aeußerlichkeit und der reinen Innerlichkeit des gläubigen Standpunktes. *)

Bei einem Theologen, der auf seine Zeit wirken soll, kommt es übrigens nicht auf die Lehre allein an, die er in Büchern und auf dem Papier bekennt, sondern auf das Zeugniß, das er ablegt im Leben und Sterben. „Ich hatte das Glück," erzählt uns der Biograph Kleukers, „Zeuge seiner Sterbestunde zu sein; denn ein Glück muß ich es nennen, einen echten Christen so ruhig sterben zu sehen, wie Kleuker starb. Als ich ankam, war in den kalten Händen und dem kaum fühlbaren Pulse die Nähe des Todes zu erkennen, das Athemholen war schon erschwert. . . . Da schien eine Art von prophetischem Geiste über ihn zu kommen, es war als wenn er noch einmal die große Wahrheit verkündigen sollte, die er so oft gelehrt, vor dem Abwege warnen, auf welchem die Zeitgenossen irren. „„Ueberall in allen Stellen des A. und N. T. ist es deutlich zu finden, daß es nur einen wahren Erlöser giebt, und durch alle diese Stellen wird der Irrthum unsrer Zeit widerlegt, die in der Selbsterlösung ihr Heil sieht."" Nach diesen Worten fiel er sanft in die Ecke des Sophas zurück, neigte sein Haupt, und war ohne irgend einen, auch nur den leisesten Todeskampf für die bessere Welt entschlummert."

In den Kreis der genannten Männer, eines Hamann, Lavater, Claudius, Kleuker, und zu dem auch Herder einem Theil seines Wesens und Wirkens nach gehörte, gehörte auch Einer unter den Philosophen, Friedrich H. Jacobi, obwohl auch er nur nach der einen Seite seines Wesens mit seinen gläubigen Freunden zusammenhing, während er nach der andern Seite das Positive bekämpfte; und mit ihm stand auch Kleuker in einem interessanten Briefwechsel. Ehe wir jedoch diesem merkwürdigen Manne näher treten, müssen wir jetzt wieder der deutschen Philosophie überhaupt und ihrem weitern Entwicklungsgange uns zuwenden, indem wir zeigen, wie die Kantische Philosophie, die eine Zeit lang die Geister bewegt und beherrscht hatte, in der Fichte'schen bis zu ihrem Extrem verfolgt wurde, um eben von da aus wieder in ihr Gegentheil umzuschlagen, indem sie durch den sogenannten Idealismus Fichte's hindurch in die Schelling'sche Naturphilosophie oder die Philosophie des Absolutismus überging. Wir reden also erst von Fichte,

*) Theologen, die Kleukers System in seinem Verhältniß zur heutigen Wissenschaft kennen lernen wollen, verweisen wir auf Dorners Abhandlung, die der Schrift von Ratjen beigegeben ist.

und zwar beginnen wir mit dessen Persönlichkeit. Wir sind hier, was bei speculativen Philosophen nicht immer in dem Grade der Fall ist, in dem Vortheil, daß wir es mit einer scharf ausgeprägten Persönlichkeit zu thun haben, die auch, abgesehn von allem System, ihr hohes Interesse mit sich führt, mit einem Leben, das reich an Schicksalen und Bewegungen ist und sich hierin von dem einförmigen Leben Kants gar sehr unterscheidet, und dabei werden wir noch besonders unterstützt durch die von der Hand des Sohnes herausgegebene Biographie und den damit verbundenen Briefwechsel.*)

In dem Dorfe Rammenau, in der Oberlausitz, wurde Johann Gottlieb Fichte, der Sohn eines Leinwebers (Bandwirkers), den 19. Mai 1762 geboren. Er genoß den frühesten Unterricht von dem Vater selbst, der, wenn der Webstuhl ruhte und die Gartenarbeit abgethan war, den Kleinen vornahm, ihn im Lesen übte, ihm fromme Sprüche und Lieder beibrachte und ihm dann auch wohl manches von seinen Wanderungen durch das Sachsen- und Frankenland erzählte, und dadurch die ersten Ahnungen von größern Dingen in der Seele des Knaben weckte. Als der Knabe größer wurde, fiel ihm das Amt zu, im häuslichen Kreise das tägliche Morgen- und Abendgebet vorzulesen, und schon damals mochte der Vater die stille Hoffnung nähren, den Sohn einst auf seiner Dorfkanzel predigen zu hören. Unterdessen nahm der Ortspfarrer des aufstrebenden Kindes mit Freundlichkeit sich an; besonders freute ihn das gute Gedächtniß, das er an ihm bemerkte, denn der Knabe war im Stande, die angehörte Predigt ohne Anstoß wiederherzusagen. Dieses Talent verhalf ihm zur weitern Gunst eines adlichen Herrn, in dessen Gegenwart der Knabe einst eine solche Predigt wiederholen mußte, und der von nun an seine Erziehung zu übernehmen versprach. Er vertraute den Knaben einem Landprediger in der Nähe von Meißen an. Hier legte Fichte den ersten Grund zu den alten Sprachen. Im zwölften Jahre betrat er die Stadtschule zu Meißen und etwas später die Schulpforte bei Naumburg, in der bekanntlich auch Klopstock und andere große Deutsche vor und nach ihm sich gebildet haben. Jenes drückende Gefühl der klösterlichen Abgeschlossenheit, das schon manches junge Leben in jener Schule zum Widerstand gereizt, bemächtigte sich indessen auch seiner im hohen Grade und weckte in ihm den Gedanken an eine heimliche Flucht.

---

*) J. G. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne J. H. Fichte. 2 Bde. Sulzbach 1830 und 1831. 8. Vgl. auch Karl Hase, Jenaisches Fichte-Büchlein. Leipzig 1856.

Er floh wirklich, mit dem Vorsatz ein zweiter Robinson Crusoe zu werden, kehrte aber bald wieder freiwillig zurück. Mitten im Gebet, das er, unfern der Schulpforte auf einem freien Hügel, Gott für seine Rettung darbrachte, befiel ihn die Reue über seinen gewagten Schritt, und eine innere Stimme gebot ihm schleunige Umkehr. Diese aufrichtige Reue wirkte ihm nicht nur Verzeihung seines Fehltritts, sondern auch eine mildere Behandlung aus, und diese erleichterte ihm wieder den Aufenthalt auf der Schule. Es ist uns noch von Hamanns Jugend und von Andern erinnerlich, wie bei dem einseitigen Unterrichte, der damals auf den meisten deutschen Schulen herrschte, alles sich auf das Studium der alten Sprachen beschränkte. Und dieß war besonders auf der berühmten Schulpforte der Fall. Sogenannte Realien wurden keine getrieben, eben so wenig schöne Litteratur. Nur verstohlen wurden die deutschen Dichter gelesen; einzig der solide Haller war erlaubt. Auf diesem verstohlenen Wege ward Fichte unter andern auch mit Lessings Streitschriften gegen Götze bekannt, und hier mag denn schon der polemische Stachel sich in seine Seele gesenkt haben, den er später im Geiste Lessings gegen seine Feinde herauskehrte. Um Michaelis 1780 bezog Fichte die Universität Jena, um Theologie zu studieren; doch vertiefte er sich bald mehr in die philosophischen Studien, obgleich er auch hie und da mit Glück im Predigen sich übte. Die Beredsamkeit war ihm angeboren. Von äußern Hülfsmitteln entblößt, mußte er für sein weiteres Durchkommen selbst sorgen, und da führte ihn sein guter Stern in die Schweiz, indem sich ihm eine Hauslehrerstelle bei dem Schwertwirthe in Zürich darbot, der seinen Kindern eine mehr als gewöhnliche Erziehung zu geben Willens war und sich dazu einen deutschen Candidaten verschrieb. Hier machte Fichte die Bekanntschaft mit Lavater, hier predigte er auch bisweilen, sowohl in der Stadt als in der Umgegend, und hier entspann sich denn auch ein Liebesverhältniß mit der Tochter des Wagmeisters Rahn, die in der Folge seine Gattin wurde. Sie war eine Nichte Klopstocks. Indessen sah sich Fichte genöthigt, einstweilen sein weiteres Fortkommen außerhalb Zürich zu suchen. Mit Empfehlungen von Lavater und Andern versehen begab er sich wieder nach Deutschland. In seiner äußerlichen unsichern Lage (sein Geschick trieb ihn bis nach Polen hinein) studierte er sich mehr und mehr in die Kantische Philosophie ein, deren begeisterter Anhänger er wurde. Er ruhte nicht, bis er Kants persönliche Bekanntschaft gemacht. Er ging nach Königsberg, besuchte den Philosophen im Hause, hospitirte bei ihm im Collegium, fand sich aber weder hier noch dort befriedigt. Die Aufnahme zu Hause war kalt, der Vortrag auf dem Katheder

schläfrig. Und dennoch blieb Fichte ein begeisterter Jünger des kritischen Philosophen und trat bald als Schriftsteller im Kantischen Sinne auf. Es erschien der „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", eine Schrift, worin die Kantischen Grundsätze in Beziehung auf die Möglichkeit einer außerordentlichen Offenbarung meisterhaft durchgeführt waren. Sie machte großes Aufsehn. Jedermann hielt sie für eine Schrift des Königsberger Philosophen selbst. In öffentlichen Recensionen wurde sogar Kant als Verfasser genannt und belobt. Bis auf die kleinsten Theile der Schrift wollte man Kants Schreibart wiedererkennen, bis endlich Kant selbst öffentlich erklärte, daß nicht er der Verfasser der Schrift sei, sondern ein gewisser Candidat der Theologie Fichte, der damals als Hauslehrer bei dem Grafen zu Krokow in Westpreußen stand. Dieß machte zuerst Fichte's Namen in Deutschland berühmt; aber mit der Berühmtheit stieg auch die Zahl der Gegner und der Neider, und von da an wurde das aufstrebende Talent in das Gewirre litterarischer Kämpfe hineingezogen, aus dem auch der gereifte Geist nie mehr ganz herauskam. Mitten unter diesen Kämpfen reiste Fichte wieder nach Zürich und vollzog dort seine eheliche Verbindung im Herbst 1793. „Hälfte meiner Seele," so schrieb er seiner Braut noch von der Reise, „wir wollen den unverbrüchlichen Bund der Tugend schließen, sobald wir uns wiedersehen; wir wollen Einer des Andern Stütze und Stab auf ihrem (sic) Wege sein, wir wollen uns erinnern und ermahnen, wenn Eines von uns sich vergißt; . . . denn ich habe mir fest vorgenommen, ein rechtschaffener Mann im ganzen Sinne des Wortes zu sein, und dazu werde ich Deine Unterstützung oft nöthig haben." — Die Trauung fand in Baden (Aargau) statt, und Lavater, der erst die Einsegnung vollziehen sollte, sie aber an J. G. Schultheß abtrat, erfreute das Brautpaar mit glückwünschenden Versen. Um diese Zeit machte Fichte auch die Bekanntschaft mit dem Verfasser von „Lienhard und Gertrud", der damals, noch in der Verborgenheit zu Richterswyl lebend, über die ersten Versuche seiner Volkserziehung nachdachte. Pestalozzi und Fichte fanden gegenseitig Gefallen an einander und blieben sich zeitlebens befreundet. Noch in spätern Jahren sprach es Fichte in seinen „Reden an die deutsche Nation" mit Begeisterung aus, daß in dem Pestalozzi'schen Erziehungssystem das wahre Heilmittel für die kranke Menschheit liege. Fichte lebte nun erst in Zürich in dem Hause seines Schwiegervaters in den glücklichsten Verhältnissen, und hier beschäftigten ihn nach außen die großen Welterschütterungen durch die französische Revolution, nach innen die weitere Durcharbeitung und Ausbildung

seines Systems. Auf Lavaters Ansuchen entschloß er sich, öffentlich philosophische Vorträge für das Zürcherische Publicum zu halten, und Lavater selbst, so wenig er in den philosophischen Gedankengang des Mannes sich finden mochte, war einer der ersten und der eifrigsten Zuhörer. Es ist uns dieß wieder ein erfreulicher Beweis von jener Geistesfrische Lavaters, von jener höhern echten Liberalität, welche damals Männer der verschiedensten Denkweise einander näher brachte, weil die Ahnung des Bessern, das von beiden Seiten erstrebt ward, und die Freude am Suchen stärker war, als das Mißbehagen, das man über die augenblicklichen Gegensätze empfand. Noch später, als Fichte bereits wegen des Atheismus verfolgt wurde, schrieb Lavater aus dem Geiste der Fichte'schen Philosophie heraus, selbst an ihn folgende Verse:

„Unerreichbarer Denker! Dein Dasein beweist mir das Dasein
Eines ewigen Geistes, dem hohe Geister entstrahlen.
Könntest je du zweifeln, ich stellte dich selbst vor dich selbst nur,
Zeigte dir in dir selbst den Strahl des ewigen Geistes."

Aus den freundschaftlichen Umgebungen der Zürcher Welt wurde Fichte hinweggenommen durch seine Berufung als Professor der Philosophie nach Jena. Die Frau blieb noch einige Zeit in Zürich zurück. Mit seinem Auftreten in Jena beginnt Fichte's öffentliche Wirksamkeit als Lehrer im höhern Sinne. Jena war damals der Mittelpunkt der neuern Wissenschaft; hier lebte und lehrte Schiller, dessen Bekanntschaft Fichte schon früher gemacht hatte und der mit ihm die Bewunderung des gefeierten Kant theilte; von hier aus trat er in Verbindung mit den Weimarern, mit Wieland, Goethe, Herder, und knüpfte dann noch weitere Bekanntschaften an, mit Jacobi, Humboldt, den Gebrüdern Schlegel u. a. Nach Jena strömten aus allen Gegenden Jünglinge. Schweizer, Dänen, Kur- und Liefländer, Polen, Ungarn und Siebenbürgen, auch einige Franzosen saßen zu des deutschen Lehrers Füßen, um mit der Wissenschaftslehre, wie Fichte seine Philosophie nannte, gleichsam den innersten Geist und Kern der Wissenschaft in sich aufzunehmen. Fichte fühlte ganz das Große und Bedeutsame seiner Stellung als akademischer Lehrer. Ja er hat vielleicht zuerst seit den Tagen der Reformation wieder die rechte Aufgabe eines akademischen Lehrers gefaßt. Seine Wirksamkeit auf die Studierenden sollte nicht eine nur wissenschaftliche im gewöhnlichen Sinne des Wortes, nicht eine rein gelehrte sein, ein bloßes Buchstabenwerk, das man zur Noth auch schriftlich abthun kann, er war keine Dictirmaschine, er kannte die Macht des

lebendigen Wortes und des persönlichen Umgangs. Er wollte sittlich veredelnd, geistig anregend auf die akademische Jugend einwirken, den Beruf und die Bestimmung des Gelehrten *) sie unter dem schönsten und edelsten Gesichtspunkt erfassen lehren, über das Gemeine und Alltägliche die Gemüther erheben und sie dem Idealen zuführen. Er wollte weniger in die Vergangenheit der alten Zeiten zurückführen, als eine schönere, eine kräftigere Zukunft bereiten mit prophetischer Begeisterung. In diesem Streben hat Fichte mit Schillern vieles gemein. Dieselbe sittlich anregende, sittlich reinigende Kraft, die wir an Schillers Dichtungen anerkennen mußten, finden wir auch in Fichte's Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten und ähnlichen Schriften, so wie in seinen Briefen wieder. Aber freilich war auch mit dieser sittlichen Idealität ein kühnes Sichhinwegsetzen über das Ueberlieferte und noch Bestehende, ein gewisser Trotz verbunden, der von der Jugend nur zu leicht für Aeußerung eines sittlichen Kraftgefühls genommen, von den besonnenern Männern aber mit einigem Mißtrauen betrachtet, ja von oben herab zu allen Zeiten nur um so übler gedeutet wurde. Ein Zeitgenosse und Verehrer Fichte's **) sagt es selbst: „Der Geist der Fichte'schen Philosophie ist ein stolzer und muthiger Geist, dem das Gebiet der menschlichen Erkenntniß an allen Ecken und Enden zu eng ist, der sich auf jedem Schritt, den er thut, neue Bahnen bricht, der mit der Sprache kämpft, um ihr Worte genug für die Fülle seiner Gedanken abzuringen, der uns nicht führt, sondern ergreift und fortreißt, und dessen Finger keinen Gegenstand berührt, ohne ihn zu zermalmen. Der Grundzug von Fichte's Charakter ist die höchste Ehrlichkeit. Ein solcher Charakter weiß gewöhnlich wenig von Delicatesse und Feinheit. . . . Sein Vortrag rauscht daher wie ein Gewitter, das sich seines Feuers in einzelnen Schlägen entladet. Seine Phantasie ist nicht blühend, aber energisch und mächtig. Seine Bilder sind nicht reizend, aber sie sind kühn und groß. Er dringt in die innersten Tiefen seines Gegenstandes ein, und schaltet im Reiche der Begriffe mit einer Unbefangenheit umher, welche verräth, daß er in diesem unsichtbaren Lande nicht nur wohnt, sondern herrscht."

Ueber die Wirkung, die Fichte's Vorträge unter den Jünglingen hervorbrachten, sagt uns derselbe Beobachter: ***) „An Fichte wird ge-

*) Siehe seine Schrift über die Bestimmung des Gelehrten.

**) Forberg, Fragmente aus meinen Papieren. Jena 1796. Bei Fichte's Leben I. S. 295 f.

***) S. 295 ebend.

glaubt, wie niemals an (seinen Vorgänger) Reinhold*) geglaubt worden. Man versteht ihn freilich noch ungleich weniger, aber glaubt dafür auch desto hartnäckiger. Ich und Nicht-Ich (die Schlagworte der Fichte'schen Philosophie) sind jetzt das Symbol der Philosophie von gestern, wie es ehemals (zur Kantisch-Reinholdischen Zeit) Stoff und Form waren. . . . Fichte ist gesonnen durch seine Philosophie auf die Welt zu wirken. Der Hang zu unruhiger Thätigkeit, der in der Brust jedes edeln Jünglings wohnt, wird von ihm sorgfältig genährt und gepflegt, damit er zu seiner Zeit Früchte bringe. Er schärft bei jeder Gelegenheit ein, daß Handeln! Handeln! die Bestimmung des Menschen sei, wobei nur zu fürchten steht, daß die Majorität der Jünglinge, die dieß zu Herzen nehmen, eine Aufforderung zum Handeln für nichts Besseres, als für eine Aufforderung zum Zerstören ansehen dürfte. Und überdem ist der Satz falsch. Der Mensch ist nicht bestimmt zu handeln; kann er nicht handeln, ohne ungerecht zu handeln, so soll er müßig bleiben." — So weit jener Beobachter. Nehmen wir dazu, was Fichte von sich selbst sagt. „Der Hauptentzweck meines Lebens," schrieb er**) noch als Verlobter an seine Braut, „ist der, mir jede Art von (nicht wissenschaftlicher, ich merke darin viel Eitles, sondern von) Charakterbildung zu geben, die mir das Schicksal nur irgend erlaubt. Ich forsche dem Gange der Vorsehung in meinem Leben nach, und finde, daß eben dieß auch wohl der Plan der Vorsehung mit mir sein könnte, und ich habe im Ganzen gefunden, daß durch alle Vorfälle meines Lebens mein Charakter immer bestimmter geworden ist. . . . Ich habe zu wenig Talent mich zu pliiren, Leute, die mir zuwider sind, zu behandeln; kann nur mit braven Leuten zurecht kommen, bin zu offen und tauge an keinen Hof. . . . Ich habe zu einem Gelehrten von Metier so wenig Geschick als möglich; ich will nicht bloß denken, ich will handeln; ich mag am wenigsten über des Kaisers Bart denken. . . . Glück ist es nicht, was ich suche, ich weiß, ich werde

*) Reinhold bildet in der Geschichte der neuern Philosophie den Uebergang von Kant zu Fichte. Vgl. über ihn seines Sohnes (Ernst Reinhold) Geschichte der Phil. Bd. II. Abth. 2. S. 140. — Merkwürdig ist für unsern geschichtlichen Zweck, daß Reinhold aus der katholischen Kirche hervorging, aber durch die Philosophie den Weg in den Protestantismus nahm, wie denn überhaupt die Entwicklung der neuern Philosophie bis auf Schelling dem Protestantismus angehört, und erst von da an sich eine katholische Speculation neben die protestantische hinpflanzt. Reinhold war übrigens ein solcher enthusiastischer Verehrer Kants, daß er behauptete, „nach hundert Jahren werde dieser die Reputation von Jesus Christus haben"! vgl. Schillers und Körners Briefw. Bd. I. S. 162.

**) Biographie S. 73.

es nie finden. Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfniß, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das, außer mir zu wirken. Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir."

So finden wir denn nach dem Zeugniß Anderer und dem eignen Zeugniß Fichte's, daß er vor allem nicht sowohl auf's Denken, als auf's Handeln ausging, und wir möchten daher auch von ihm eine Philosophie erwarten, die unmittelbar auf's Handeln treibt. Aber wir würden uns sehr täuschen, wenn wir von ihm eine sogenannte praktische d. h. gemeinverständliche Lebensphilosophie erwarteten. An solchen praktischen Lebensphilosophien fehlte es jener Zeit nicht. Aber von diesen war gerade die Fichte'sche am allerentferntesten. Was Fichte „Handeln" nennt, ist eben nicht ein Handeln nach der Weise eines Campe, eine industrielle Betriebsamkeit, auch nicht das stille Wirken philanthropischer Gemeinnützigkeit; es ist ein Handeln, das bestimmend auf Andere einwirken, der Welt eine neue Richtung, einen neuen Impuls geben soll, ein umgestaltendes, ein reformatorisches, wohl gar ein revolutionäres Handeln; nur auch dieß wieder nicht in's Blinde und auf's Gerathewohl hin, ein bloßes Agitiren, sondern vielmehr ein Handeln aus der innigsten Ueberzeugung und aus dem Bewußtsein der höchsten persönlichen Freiheit heraus: und dieses Bewußtsein selbst hing gerade wieder auf's innigste mit Fichte's Philosophie zusammen. Diese war nicht eine Frucht müßigen Denkens, sie drang sich ihm auf im Ringen nach Wahrheit. So abstract und unpopulär daher diese Philosophie auch lauten mag für solche, die der speculativen Kunstsprache nicht gewohnt sind, so sehr war sie bei Fichte eine Frucht des edelsten und kräftigsten sittlichen Strebens; bis in das Innerste war sie mit seinem heroischen, ich möchte sagen titanischen Charakter verwurzelt. Das machte sie gerade der Jugend so zugänglich, auch wo sie nur halb verstand, nur ahnte und staunte. Dieß fühlten aber auch die Gegner. Sie wußten das Revolutionäre, das in Fichte's Denkweise lag und das wie ein elektrischer Funke in die Gemüther der Jugend geworfen wurde, gut herauszufühlen, und es war wohl eine ganz richtige Vermuthung Fichte's, wenn er meinte, daß es nicht sowohl sein Atheismus sei, der den Leuten bange mache, als sein Demokratismus, der gerade in jener Zeit der politischen Aufregung im Nachbarlande als doppelt gefährlich erschien. Da aber beides bei ihm, sein Theoretisches und sein Praktisches, auf's innigste verwachsen war, da seine ungewöhnlichen Gedanken auch auf ungewöhnliche Thaten abzielten, so war es natürlich, wenn man auch Eins in und mit dem Andern in's Auge faßte. Ehe wir nun sehen, wie und warum gegen ihn die

schwere Anklage des Atheismus erhoben wurde, werden wir uns vorerst, soweit es die Natur dieser Vorträge gestattet, ein Bild von seiner Philosophie zu machen haben.

Zum Schlusse unsrer dießmaligen Vorlesung theile ich nur noch Einiges aus Fichte's Briefen an seine Frau mit, die uns beweisen, in welchem Ansehn er bei den Studierenden stand, wie hoch er sich selbst stellte, wie keck er über die Verhältnisse absprach, und wie fest er, trotz seiner Gegner, bei der Regierung zu stehen glaubte, während freilich bald darauf es anders wurde. „Verwichenen Freitag," schreibt er den 26. Mai 1794,*) „hielt ich meine erste Vorlesung. Das größte Auditorium in Jena war zu enge; die ganze Hausflur, der Hof stand voll, auf Tischen und Bänken standen sie über einander.**) . . . Es ist wahr, daß die Studierenden ein allgemeines Vorurtheil für mich hatten, das ich durch meine persönliche Gegenwart gewiß nicht zerstört habe. Mein Vortrag ist, soviel ich gehört habe, mit allgemeinem Beifall aufgenommen worden. Ich bin, wenn ich persönlich mit ihnen zu thun habe, sehr freundschaftlich, gefällig, setze mich mit ihnen ganz auf denselben Fuß, und das gewinnt. . . . Sehr angenehm sind meine Aussichten mit meinen Collegen; ich kann jetzt überzeugter sagen, daß alles mich mit offenen Armen empfangen hat, und daß sehr viele würdige Männer nach meinem besondern Umgang streben. . . . Ich halte mich in einer gewissen Unbefangenheit, bin mit allen Leuten gut, offen, freundlich." . . .

Weiterhin schreibt er: „Die Laufbahn ist gut eröffnet. Ansehen bei den Studenten und ein gewisser Wohlstand giebt auch Ansehen bei den Professoren, Ministern u. s. w. — Der Herzog hat sich lange mit mir unterhalten. — Goethe zeigt sich fortdauernd als meinen wahren Freund, und ich habe Ursache zu glauben, daß selbst der Herzog sich freuen würde, etwas für mich thun zu können." —

Dann weiterhin: „Hüte Dich, es zu glauben, wenn etwa in diesen Tagen nach Zürich sollte geschrieben werden, ich sei um dieser Lehre willen in Weimar zur Verantwortung gezogen worden, es sei mir untersagt worden, dieß und jenes zu schreiben. . . . In ganz Deutschland bin ich jetzt das allgemeine Stichwort, und es werden allenthalben wunderliche Gerüchte von mir herumgeboten. Das ist aber recht schön, es beweiset, daß ich doch nicht so gar unmerkwürdig bin. Die

---

*) Biographie S. 282 ff.

**) So war es einst bei Melanchthon in Wittenberg gewesen.

Wahrheit meines Verhältnisses zu unsrer Regierung ist aber die, daß man unbeschränktes Vertrauen in meine Rechtschaffenheit und Klugheit setzt, mir ausdrücklich aufgetragen hat, ganz meiner Ueberzeugung nach zu lehren, und man mich gegen alle Beeinträchtigungen kräftig schützen wird."

Und in einem weitern Briefe vom 21. Juli: „Ihr seht durch Eure Züricher Brillen die deutschen Fürsten wunderseltsam an. Was Eure Aristokraten thun würden, wenn sie die Macht dazu hätten, das traut ihr den unsrigen zu, weil sie die Macht haben. Der Unterschied ist nur, daß die unsrigen nicht völlig so dumm sind, wie die Eurigen. Es geht Euch wie jenem Kuhhirten-Jungen, welcher sich König zu sein wünschte, um sein Brot mit Syrup bestreichen zu können, so dick er wollte. Gerade so urtheilen Eure Aristokraten, und Ihr Andern seht durch ihre Brillen. . . . Mir soll niemand etwas thun, dafür stehe ich in wenig Worten: ich gebe keine Blöße, und ich habe Herz und Muth!"

Eilfte Vorlesung.

Der Fichte'sche Idealismus. — Anklage auf Atheismus. — Fichte in Berlin. — Rückkehr zum religiösen Standpunkt. — Anweisung zum seligen Leben. — Fichte's letzte Tage und Tod.

Um die Fichte'sche Philosophie und ihren freilich nur vorübergehenden Einfluß auf die protestantische Kirche und Theologie so weit zu würdigen, als in der Aufgabe dieser Vorlesungen liegt, müssen wir an Kant anknüpfen, an welchen Fichte selbst mit der größten Begeisterung sich anschloß, bis er über seinen Meister hinaus ein System verkündete, das sogar in den wesentlichsten Bestimmungen mit dem Kantischen in Widerspruch trat und einen Bruch zwischen den philosophischen Schulen herbeiführte, der noch zur Stunde nicht geheilt ist. Ich muß indessen auch hier bevorworten, daß es nicht in meiner Absicht liegen kann, eine wissenschaftliche Darstellung des Fichte'schen Systems zu geben, so wenig als ich eine solche von Kant gegeben habe. Dieß muß der Geschichte der Philosophie überlassen bleiben, aus der wir nur das herübernehmen, was zu unserm Zwecke dient. Aber eben darum müssen wir auch darauf verzichten, ein Urtheil über die Fichte'sche Philosophie selbst fällen zu wollen; denn dazu wären wir nur berechtigt, wenn wir den Zusammenhang des Systems mit Fichte's Persönlichkeit und den innern organischen Zusammenhang der Lehre selbst zu überschauen im Stande wären. Wir reden nur vom Eindruck, den die Lehre in dem kirchlichen Bewußtsein hinterlassen, und von den Bewegungen, die sie hervorgerufen hat, und bilden uns also von ihr nur die Vorstellung, die nöthig ist, um einigermaßen jenen Eindruck und jene Bewegungen zu begreifen.

Wenn Kant davon ausgegangen war, daß die Erkenntniß des Menschen eine durch Raum und Zeit beschränkte sei und daß er von

Gott und göttlichen Dingen mit der reinen Vernunft nichts zu erkennen vermöge, während er zur Entschädigung dafür Gott und Unsterblichkeit als Forderungen der praktischen Vernunft bezeichnet, vor allem aber die Sittlichkeit, wie sie der kategorische Imperativ verlangt, als das Wesentliche aller Religion voranstellte, so trat auch Fichte zunächst auf diesen subjectiven Standpunkt einer menschlich beschränkten und begrenzten Erkenntniß. Auch nach ihm erkennen wir sonach nicht die Dinge an sich wie sie sind, sondern nur wie sie uns nach unsrer einmaligen Beschaffenheit erscheinen. Allein wenn Kant dem Menschen gegenüber eine wirkliche Welt angenommen, und nur die Auffassung und Betrachtung derselben von der Einrichtung unsrer menschlichen Erkenntniß abhängig gemacht hatte, so ging Fichte in der Folge noch weiter darin, daß er, auf der Spitze des Idealismus angelangt, die ganze Außenwelt selbst als ein Erzeugniß des menschlichen Geistes, als den Widerschein (Reflex) der Gedankenbilder faßte, die in unserm Innern entweder bewußtlos oder mit Bewußtsein entstehn und sich bewegen. Ihm hatte nichts Realität als das Ich, oder das Bewußtsein, das er sich aber nicht als etwas Ruhendes, Träges, sondern als eine fortgesetzte That, als eine schöpferische Macht dachte. Dem gewöhnlichen schlichten Menschenverstande gegenüber, welcher einfach darauf besteht, es giebt eine Welt und eine Menge Dinge in ihr, die unsre Sinne wahrnehmen und von denen wir uns hinterher im Geist eine Vorstellung machen, behauptete er das Gegentheil: es giebt Vorstellungen, Bilder in uns, zu denen wir erst bewußtlos und dann durch weiter fortgesetztes Denken gelangen. Der Mensch schafft sich erst in seinem Denken die Dinge, stellt sie sich vor, denkt sie vor sich hin, und insofern sind sie für ihn da. Erst bildet sich in dem Menschen das Bewußtsein oder mit Fichte's Worten: „das Ich setzt sich selbst." Das ist die Urthat des Wissens. Daran reiht sich die zweite That unsres Bewußtseins, daß das Ich nämlich auch das zu denken vermag, was sich von ihm unterscheidet, was nicht Ich ist. „Das Ich setzt ein Nicht-Ich." Von diesem Nicht-Ich weiß aber der Mensch nur so viel, daß es der Gegensatz vom Ich ist. Es ist nichts für sich Seiendes, nichts wahrhaft Vorhandenes, Materielles, Substantielles, Stoffartiges, im Raume Ausgebreitetes. Vielmehr was uns als Stoff oder als Materie erscheint, ist nur eine augenblickliche Hemmung unsers Denkens (gleichsam ein augenblickliches Gefrieren des Stroms). Auch das, was wir Geist nennen, ist nicht eine Substanz, etwas Begreifliches außer uns; daher vermied auch Fichte die Ausdrücke von Geist und Seele, weil man sich

darunter leicht selbst wieder etwas Ungeistiges denkt, etwas Todtes, Stoffartiges oder Gespenstisches. Er zog sich lediglich auf das Ich zurück, das man sich aber, wie schon gesagt, nicht als ein ruhendes, daseiendes, als ein von außen die Eindrücke empfangendes, sondern als eine productive Macht, als ein beständig thätiges und schöpferisches Ich zu denken hat. Nach dem bisher Gesagten war es nun auch ganz folgerichtig, wenn dieser Idealismus, diese Philosophie des Ich, auch aus unsrer Vorstellung von Gott alles zu entfernen suchte, was an etwas Materielles, Substantielles erinnern konnte. Selbst der biblische Ausdruck „Gott ist ein Geist" war unserm Philosophen noch nicht fein und geistig genug, weil man sich auch unter einem Geiste leicht ein persönlich begrenztes, mithin beschränktes Wesen denken könne. „Gott ist," sagt daher Fichte, „kein Sein, sondern ein reines Handeln, gleichwie auch ich kein Sein, sondern ein reines Handeln bin. Gott hört auf unendlich zu sein, sobald er zum Object eines Begriffs gemacht, sobald er bestimmt vorgestellt, begriffen werden soll. Jeder Begriff von Gott wird ein Abgott. Wenn wir alles dieß Gott Beschränkende, ihn in die Begreiflichkeit Herabziehende wegdenken, so bleibt uns eben ein ganz unbegreifliches Wesen, lauter Bewußtsein, Intelligenz, geistiges Leben (ohne alle weitere Bestimmung). So fand Fichte denn auch zur Bezeichnung Gottes am Ende wieder keinen andern Ausdruck, als das Ich, insofern es freilich nicht als ein beschränktes, persönliches, individuelles, sondern als ein über die Endlichkeit und Beschränkung hinausgehobenes absolutes Ich gefaßt wird. Er nannte es auch die sittliche Weltordnung. Man würde gewiß Fichte Unrecht thun, wenn man seine Lehre dahin umdeuten wollte, als ob er, Johann Gottlieb Fichte, sich habe zu Gott machen wollen. Dagegen hat er auf's feierlichste protestirt, und es gehört immer wenig Kunst, aber eine desto gehässigere Gesinnung dazu, solche Folgerungen ohne weiteres aus Voraussetzungen zu ziehn, die man nicht in ihrem ganzen Zusammenhange versteht. Man könnte leicht mit größerm Rechte sagen, Fichte habe, wie Spinoza, eher das Dasein der Welt geleugnet als das Dasein Gottes, er habe, um Gott recht geistig zu fassen, den Schein der Gottesleugnung auf sich geladen, eben weil er an den Schöpfer nichts wollte kommen lassen, was geschöpflicher Art ist und ihn in die Endlichkeit herabzieht. Dieses vergeistigende Bestreben kann sogar einen tiefern religiösen Grund haben, es weckt den denkenden Geist aus der Trägheit auf, der sich Gott nur allzu gerne menschlich denkt, oder der eigentlich nichts denkt und gedankenlos Worte und Formeln nachspricht, über die er sich keine Rechenschaft

zu geben im Stande ist. Fichte war nicht der Erste, der diesen geistigen Aufschwung versuchte. Mußten sich's doch schon frühere Denker gefallen lassen, und zwar sehr christliche Männer unter ihnen,*) daß die Menge das, was sie als den Ausdruck einer nach würdigen Gottesideen ringenden Gesinnung hinstellten, sofort in die Alltäglichkeit herunterzog und es entweder absichtlich verdrehte oder auch absichtslos verunstaltete. Schon Manchem wurde nachgeredet, er glaube keinen Gott, nur weil er sich Gott nicht so körperlich und handgreiflich dachte, wie die Menge. Gleichwohl liegt in dem Bestreben, wenn es auch aus edler Gesinnung hervorgehn kann, etwas Gefährliches; denn es kann dahin kommen, daß am Ende wirklich bei diesem Verdünnungs- und Vergeistigungsprocesse alles in Rauch aufgeht, und daß vor lauter Hineinschauen in die Sonne unser Auge sich mehr und mehr mit Finsterniß umhüllt. Wir sollen allerdings uns dessen bewußt werden, daß wir als Menschen Gott nur auf menschliche Weise erkennen, daß unsre Ausdrücke von ihm bildlich und nicht seinem Wesen entsprechend sind, aber wir sollen dann auch, eben weil wir Menschen und beschränkte Wesen sind, darum in Demuth uns der Sprache bedienen, die unsern Bedürfnissen angemessen ist und deren Gott sich selbst nicht geschämt hat, wenn er sich offenbarend zu uns herabließ. Die Philosophen, die den Menschen über sich selbst hinausführen wollen in eine Region, in der uns auch innerlich alle Sinne vergehen und wo wir keinen Fuß mehr zu fassen im Stande sind, mögen es daher auch verantworten, wenn sie, ohne den Eindruck zu berechnen, den es auf die Gemüther macht, eine Sprache reden, die bei ihrer Entfernung von der übrigen Menschensprache nothwendig Mißverständnissen ausgesetzt ist, und sie müssen sich dann auch den Gegenstoß gefallen lassen, den ihre kühn hingeworfene Rede hervorruft. Fichte war der Lehrer der akademischen Jugend. Zu seinen Füßen saßen auch solche Jünglinge, die berufen waren, den Gott des Evangeliums den christlichen Gemeinden zu verkündigen, einen Gott, der eben nur dann Schöpfer ist, wenn es auch Geschöpfe seiner Hand giebt, der eine Welt in's Dasein gerufen, nicht als eine Scheinwelt, sondern als eine wirkliche, reelle; eine Welt, in der die Sünde, das Elend, der Druck der Leiden nur zu sehr als Wirklichkeiten heraustreten, gegen die nicht die bloße Einbildung hilft, als seien sie nicht vorhanden, sondern die nur durch eine höhere Wirklichkeit, durch eine göttliche Thatsache, durch den Liebesact Gottes, wie er

*) Man denke an Origenes und seine Gegner, oder an Joh. Scotus Erigena und die spätern Secten des Mittelalters.

uns geschichtlich in der Erlösung durch Christum entgegentritt, aufgehoben werden kann. Und wenn diesen Jünglingen, die eine solche Lehre zu verkünden berufen waren, der Boden unter den Füßen weggezogen wurde, wenn ihnen von allem Religiösen nichts blieb als ihr armseliges Ich, dessen sie sich nicht einmal in der energischen Weise bewußt wurden, wie Fichte des seinigen, mußte da nicht manche gerechte Bedenklichkeit sich auch bei solchen erheben, die sonst nicht gewohnt waren, die Freiheit der Forschung voreilig zu beschränken? Es trat jetzt schon die Verlegenheit ein, die seither sich öfter erneuert hat und die allerdings in der zwiefachen Natur des Protestantismus gegründet ist: die Verlegenheit, ob man im Interesse der Wissenschaft der freien Forschung und der freien Verkündigung des Erforschten unbedingt den Lauf lassen, oder ob man im Interesse der kirchlichen Gemeinschaft, zu der auch die Schwachen, die Unbefestigten und Unmündigen gehören, Beschränkungen soll eintreten lassen. Wir nennen es eine Verlegenheit, denn wir möchten selbst weder dem einen noch dem andern Verfahren unbedingt das Wort reden. Was an einem Orte auf Billigung Anspruch machen kann, kann am andern Orte Tadel verdienen. Wo die Acten nicht geschlossen sind, kann man leicht der einen oder der andern Partei zu viel thun. Man kann aus Vorliebe für das Wissen dem Glauben zu nahe treten, und aus Eifer für den Glauben der Forschung hemmend in den Weg treten, und wenn schon bei einem durchaus redlichen Willen diese Verlegenheit groß ist, so wird die Sache doppelt schlimm, wo Leidenschaft von der einen und der andern Seite im Spiel ist. Fast ist zu vermuthen, daß es so gewesen ist bei dem gegen Fichte erhobenen Proceß, der ihn mitten aus seiner glänzendsten Bahn herauswarf. Fichte wurde keines geringern Irrthums als des Atheismus beschuldigt, und bis auf den heutigen Tag sind die Gelehrtesten nicht einig, ob man diesen allerdings oft gemißbrauchten Namen auf Fichte's System, wie es damals in der sogenannten Wissenschaftslehre heraustrat, anwenden dürfe oder nicht. Dazu kam aber noch, was Fichte selbst zu verstehen giebt, daß sein Demokratismus den Gegnern eben so sehr ein Dorn im Auge war, als sein Atheismus. Schon sein ungewöhnliches Auftreten, worin er sich über alle herkömmliche Sitte hinwegsetzte, verletzte Manchen. Er wählte sich den Sonntag, um moralische Vorlesungen für die Studierenden zu halten. Darin glaubte das Consistorium von Weimar, in welchem damals auch Herder saß, die versteckte Absicht zu erkennen, den öffentlichen Gottesdienst allmälig untergraben zu wollen, so sehr auch Fichte dagegen protestirte und sich dabei auf Gellerts Beispiel berief, dessen moralische Vorlesungen eben-

falls an einem Sonntag seien gehalten worden, und darauf, daß in Weimar ja auch das Theater am Sonntag geöffnet sei, warum nicht auch das philosophische Auditorium? Dieser Streit über das Lesen am Sonntag war indessen nur das Vorspiel zum größern Kampfe. Fichte gab eine Schrift heraus „Ueber die Gründe unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", in welcher die moralische Weltregierung selbst als Gott bezeichnet und behauptet wurde, wir bedürften keines andern Gottes und könnten keinen andern fassen. *) „Das Dasein aber dieses Gottes ist ein unzweifelhaftes, das Gewisseste, was es giebt, und der Grund aller andern Gewißheit; der Begriff von Gott als einer besondern Substanz hingegen ist unmöglich und widersprechend. Es ist erlaubt, dieß aufrichtig zu sagen, das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe." — An diesen Aeußerungen mußte allerdings manches fromme Gemüth Anstoß nehmen. Mochte sich Fichte mit der moralischen Weltordnung begnügen: der Gottesglaube des Christen, zwar auch ein Glaube „des freudigen Rechtthuns", aber zugleich der Glaube an einen wesenhaften und wirklichen Gott, erkannte sich in dieser philosophischen Theorie nicht wieder. Er wäre aber auch durch diese Theorie nicht gestürzt worden, wenn auch kein Verbot gegen sie ergangen wäre. Es erging indessen. Die Schrift, in welcher Fichte die Theorie von der göttlichen Weltordnung vorgetragen hatte, ward in Kursachsen mit Beschlag belegt, und von da aus ward nun auch der Weimarische Hof auf das Gefährliche der Fichte'schen Lehre aufmerksam gemacht, „als welche nicht nur mit der christlichen, sondern auch mit der natürlichen Religion in offenbarem Widerstreit sei". „Da die Erfahrung," heißt es in dem Requisitionsschreiben vom 18. Dec. 1798, „genugsam lehrt, was für traurige Folgen aus der Duldung jener unseligen Bemühungen, den ohnehin überhand nehmenden Hang zum Unglauben noch weiter zu verbreiten und die Begriffe von Gott und Religion aus dem Herzen der Menschen zu vertilgen,**) für das allgemeine Beste und insonderheit auch für die Sicherheit der

*) Biogr. II. S. 108.

**) Confus genug wird hier freilich von Begriffen geredet, die man aus den Herzen vertilge. Begriffe vertilgt man nur aus dem Kopf, aber darum hängt an Begriffen nicht die Religion. Diese müßte man erst aus dem Herzen vertilgen können, was aber keiner menschlichen Philosophie gelingen wird. Allerdings kann auch das Herz irre werden, wo der Kopf schwindlicht oder wüste wird, aber da läßt sich wieder nicht mit Begriffen remediren, sondern die Erneuerung muß vom Grund des Herzens ausgehn; und das thut der Geist Gottes allein.

Staaten entstehen, so mag uns auch in Absicht auf unsere Lande nicht gleichgültig sein, wenn Lehrer in angrenzenden Landen sich öffentlich und ungescheut zu dergleichen gefährlichen Grundsätzen bekennen." Die Weimarische Regierung wurde sonach von dem kursächsischen Nachbar aufgefordert, den Verfasser des Aufsatzes „nach Befinden ernstlich bestrafen zu lassen, auch überhaupt nachdrückliche Verfügung zu treffen, damit dergleichen Unwesen auf der Universität Jena, auch Gymnasien und Schulen kräftiger Einhalt gethan werde"; wobei die Drohung angehängt war, daß Kursachsen im nicht entsprechenden Fall den Besuch der Universität Jena seinen Landeskindern verbieten würde. Aehnliche Aufforderungen zum Verbote der angeschuldigten Schriften gelangten auch an die andern protestantischen Höfe. Hannover entsprach dem Ansuchen, während Preußen, das doch zehn Jahre zuvor das scharfe Religionsedict erlassen hatte, die Sache von sich ablehnte. Ja, Preußen war es, das den ersten Schimmer der Hoffnung in Fichte weckte, daß, wenn er aus den sächsischen Landen vertrieben werden sollte, er in diesen Staaten Zuflucht finden würde. Und dieß geschah nun wirklich; doch kam Fichte, nachdem er eine Appellation an das Publicum erlassen, der förmlichen Entsetzung zuvor, indem er seine Entlassung begehrte, die ihm ertheilt ward. Durch den preußischen Minister Dohm ermuthigt fand sich Fichte in den ersten Tagen des Juli 1799 in Berlin ein, und als man den König (Friedrich Wilhelm III.) davon benachrichtigte, gab er die Antwort: „Ist Fichte ein so ruhiger Bürger, ist er so fern von allen gefährlichen Verbindungen, wie ich vernehme, so gestatte ich ihm gern den Aufenthalt in meinen Staaten. Ueber seine religiösen Grundsätze zu entscheiden fällt dem Staate nicht zu." Ja nach Fichte's eignem Berichte an seine Gattin soll der König sogar gesagt haben: „Ist es wahr, daß er mit dem lieben Gott in Feindseligkeiten begriffen ist, so mag dieß der liebe Gott mit ihm abmachen, mir thut das nichts;" eine Aeußerungsweise, die ganz an Friedrich d. Gr. erinnern würde.*) Genug, Fichte brachte, auf das königliche Wort gestützt, den Sommer und Herbst allein in Berlin zu, und holte auf den Winter auch seine Familie von Jena dahin

*) s. Biogr. II. S. 391. Wie groß auch der König Friedrich Wilhelm III. von Friedrich dem Großen dachte, ist aus Eylerts Biographie bekannt, S. 451. Schade, daß über die Anstellung von Fichte hier nichts Näheres gesagt wird. Uebrigens verursachte die Anwesenheit Fichte's in Berlin auch mancherlei Bewegungen, sowohl in der Regierung als im Publicum, indem er auch im Ministerium Mißgönner hatte; vgl. Fichte's und Schellings philosophischen Briefwechsel, herausgegeben von J. G. Fichte und K. F. A. Schelling. Stuttg. 1856. S. 3 ff.

ab. Die Briefe, die er während seines Alleinseins an seine Frau schrieb, tragen noch sehr die Spur der Gereiztheit über erlittenes Unrecht an sich. Für seine Charakteristik und seine damalige Stimmung merkwürdig ist unter andern die Aeußerung: „Da ich nun einmal keine Demuth besitze, so muß ich wohl stolz sein, um etwas zu haben, mich durch die Welt zu bringen.“ Sehr verschieden war der Eindruck, den Fichte's Appellation an das Publicum auf seine Freunde machte. Während ihn die Einen mit Luthern zusammenstellten, dessen Schicksal er theile,*) und auf die Legionen hinwiesen, die mit ihm für die Sache der Aufklärung streiten würden, so benutzten die Andern die Gelegenheit, um Fichte in sich selbst hineinzuweisen und ihn daran zu erinnern, wie sein Schicksal doch nicht ein so ganz unverschuldetes, sondern wie vielmehr die philosophische Intoleranz es sei, welche die politische als Gegenwirkung hervorgerufen habe. Zu diesen aufrichtigen und wohlmeinenden Freunden gehörte Lavater. Auch er verabscheute hier wie überall das Eingreifen der rohen physischen Gewalt in die Kämpfe der geistigen Mächte. „Wo Licht ist (so schrieb er noch den 12. Sept. 1795 an Fichte),**) da ist Widerstand von außen; wo Leben ist, da empört sich das minder Lebendige durch Leben und Coalition. Das erfahren wir Alle! Mit jedem Tage sehe ich klarer, daß innere Kraft äußere Macht gegen sich regt, daß positive Macht in immerwährendem Kampfe ist mit natürlicher, reeller, innewohnender Kraft. Wie das Fleisch in uns dem Geiste widersteht, so widersteht die Welt (d. h. die Machtmenge) der Macht nicht achtender Geister. Ihre Lage und Ihre Philosophie — welch ein Contrast! O Lieber! durch welche Moräste von Contrasten müssen wir uns durcharbeiten!“ — Wie er in jenem Gedichte den Vorwurf des Atheismus, den man Fichte machte, durch das Verweisen auf Fichte's Persönlichkeit ablenkte, haben wir schon gesehn.***) — Nun aber, nachdem Fichte's Appellation erschienen war, schrieb ihm Lavater unter'm 7. Febr. 1797 Folgendes: . . . „Ihr Herz liebt die Wahrheit, wenn auch Ihr Verstand auf den meinigen, der dem Ihrigen nicht an die Fersen reicht, mit einer Art von Mitleiden herabsehen muß. Mein erstes Gefühl war Bedauern, daß man Sie dictatorisch angriff, daß man Sie über Ihre Meinungen nicht erst befragte, daß man nicht den Weg achtungsvoller Humanität betrat. Aber, darf ich es mit der gleichen Freimüthigkeit sagen, etwas

---

*) Forberg an Fichte, Biogr. S. 413.

**) Biographie S. 415.

***) Vgl. Vorlesung 10.

mißbehaglich ward mir bei'm Lesen so mancher scharfen und bittern Stellen gegen Ihre Gegner. Glauben Sie nicht, Lieber! für Ihre Person und die gute Sache wär' es besser gewesen, wenn Sie dieselben etwas gutmüthiger behandelt und ihren Absichten mehr Gerechtigkeit hätten widerfahren lassen?... Wer ist (in gegenwärtiger Zeit) ohne allen Widerspruch die herrschende und wer die unterdrückte Kirche? Offenbar ist es die herrschende Philosophie, durch welche die Kirche unterdrückt wird. Wodurch unterscheidet sich die herrschende philosophische Kirche von jeder gemeinen orthodoxen oder hierarchischen Kirche? Gewiß nicht in Duldung und Schonung, gewiß nicht in Sanftmuth und Billigkeit gegen ihre kaum mehr sprechen dürfenden Gegner! Welche Bände von inhumanen Urtheilen, Prostitutionen, unwürdigen Verhöhnungen, unwürdigen Mißhandlungen könnte man zusammenfinden, um Belege davon darzulegen! Wie oft ist dieß den kritischen Philosophen schon zu Gemüthe geführt worden, und was hat es geholfen? Und — lassen Sie mich es frei gestehn — gerade Ihre Appellation ist von dieser Härte und Intoleranz gegen Andersdenkende nichts weniger als frei." — Und nun gestand ihm Lavater mit aller Offenheit, wie eben doch der Fichte'sche Gott nicht der des Christenthums sei, nicht der Gott, dessen die Menschheit gerade jetzt bedürfe und fähig sei. . . . „Es giebt (schreibt er) unter Millionen Menschen kaum Einen, der so über sich selbst hinausspringen und bei Ihrem Gott das Allergeringste denken oder auch nur empfinden kann. Und ein Gott, bei dem man nicht das Mindeste denken oder empfinden kann, ist nicht nur kein Gott, sondern für den, der dabei nichts denken oder empfinden kann, ein absolutes Unding." — Fichte nahm diesen Brief Lavaters nicht sehr günstig auf. Er äußert sich darüber an den Philosophen Reinhold:*) „Lavater hat auch an mich geschrieben. Jenes gemeinschaftliche Mißverständniß über die wahre Bedeutung der Philosophie abgerechnet, hat er auch noch einen Autoritätsglauben an Jesus, Paulus u. s. f. oder noch eigentlicher an seine Zürcher Bibeldolmetschung, der es mir unmöglich macht, seine Begriffe zu berichtigen. Ich habe ihm nur kurz geantwortet, daß er mich eben nicht verstände, und ihm eine ausführlichere Antwort versprochen, welche ich ihm nunmehr wohl, bei meinem Ekel über diese ganze Materie, werde schuldig bleiben müssen." — Dieses Mißverhältniß, in welches sich der sogenannte wissenschaftliche Standpunkt zum gläubigen stellte, wurde von nun an immer größer in der protestantischen Christenheit, und wir leiden bis auf diesen

*) Biogr. Bd. II. S. 275.

Tag daran. Es ist, als ob man sich absichtlich nicht verstehn und die Spannung und den Riß immer größer machen wollte, statt sie zu heilen, und doch ist es gerade bei Fichte merkwürdig, wie er, eben als er am weitesten von dem christlichen Gemeingefühl sich entfernt hatte, demselben wieder näher geführt wurde. War es doch gerade die Uebersiedlung nach Berlin, die auch in dem innern Leben Fichte's eine Krise vorbereitete. „Die tiefere Einkehr in sich selbst (sagt der jüngere Fichte von seinem Vater),*) die eigentliche Vollendung und letzte Reife in Lehre und Lebensansicht beginnt seit der Epoche, wo er, abgekehrt von allem Getriebe herrschender oder sich bekämpfender Meinungen und unbekümmert um fremden Beifall wie Verwerfung, nur mit seiner Selbstbildung sich beschäftigte. . . . Mildernd und manchen Gegensatz versöhnend ging später die religiöse Weltansicht in ihm auf, die er mit nicht minderer Zuversicht und Kraft umfaßte." Fichte selbst wünschte in der Folge jenen Streit nicht ungeschehn, weil er ihm die Veranlassung geworden, zum lebendigen Quell innerer Kräftigung durchzudringen. Eine Bekehrung im gewöhnlichen Sinne, d. h. eine gänzliche Rückkehr zur orthodoxen Kirchenlehre oder ein Aufgeben des speculativen Standpunktes und ein Sichzurückziehn auf das rein Erbauliche und Praktische, darf man von einem Geiste, wie Fichte, nicht erwarten; noch viel weniger etwa ein Hinüberspringen von dem einen auf das andre Extrem oder eine plötzliche Aenderung der Sprache. Damit wäre auch wenig gewonnen gewesen, weder für Fichte, noch für die Wahrheit im Großen; denn so viel Gefahr auch die in Deutschland überhandnehmende speculative Richtung für das praktische Christenthum mit sich führte, so wollen wir doch nicht verkennen, daß sich in ihr eine Frische und Regsamkeit des Geistes kundgab, die auf eine Neubelebung der religiösen Ideen, auf eine dem gesammten religiösen Denken bevorstehende religiöse Wiedergeburt hindeutete. „Der Gedanke an einen lebendigen Gott," sagt der jüngere Fichte,**) „wie er den Menschen befreit von der Knechtschaft der Unvollkommenheit, wie er den Willen von der Tantalusarbeit eines endlosen Ringens erlöst, indem erkannt wird, wie vor ihm der gute Wille, Demuth und Liebe statt der That gilt, — dieser einfache Gedanke, welcher der frühern Zeit im Glauben und Erleben einfach gegenwärtig war, lag der damaligen Bildung durchaus fern. Sollte sie ihn aber wiederfinden, so bedurfte es dazu ebenso der Heiligung durch Wissenschaft und höhere Aus-

*) in dessen Biogr. II. S. 409.

**) a. a. O. S. 411.

bildung, wie diese zuerst von dem Glauben sich losgerissen hatte." — Es ist also immerhin eine merkwürdige Wahrnehmung, daß gerade der Idealismus Fichte's, der ihn an den Abgrund des Atheismus hinführte, dazu dienen mußte, der trocknen Verstandesansicht von den göttlichen Dingen gegenüber auf die tiefern Grundideen des Christenthums, auf die Idee von der Hingabe des ganzen Gemüthes an Gott und von der Beseligung, die in der Gemeinschaft mit dem Ewigen schon in diesem Leben liegt, hinzuführen, und dem einseitigen moralischen Standpunkt, den man seit Kant eingenommen, einen wahrhaft religiösen, im tiefern Sinne des Wortes, entgegenzusetzen.

Nachdem Fichte schon in der Bestimmung des Menschen, die er mit dem Abschluß des alten Jahrhunderts in Berlin herausgab, auf die tiefere Bedeutung des Glaubens wieder hingewiesen,*) nachdem er in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters die Bedeutung des Christenthums „als der einzig wahren Religion" in der Geschichte und die hohe Bedeutung des christlichen Staates hervorgehoben hatte,**) suchte er besonders in seiner Anweisung zum seligen Leben oder der Religionslehre, einer Reihe von populären Vorlesungen, die er im Jahr 1806 zu Berlin hielt,***) die Uebereinstimmung seiner nunmehrigen Philosophie mit den Grundsätzen des Christenthums nachzuweisen, und zwar faßte er letzteres von einer ganz andern Seite als Kant. Wenn nämlich Kant und die Rationalisten das Wesentliche des Christenthums vorzüglich in die Moral, in die Erfüllung des Sittengebotes setzten, wenn sie demnach besonders diejenigen Parthien der heil. Schrift mit Vorliebe auszeichneten und ausbeuteten, in welchen die einzelnen Sittenvorschriften scharf gezeichnet hervortreten, also etwa die Bergpredigt und mehrere Gleichnißreden Jesu in den drei ersten Evangelien (während sie dem Johannes, der für sie ein Mystiker war, keinen Geschmack abgewinnen konnten), so warf sich nun Fichte grade auf das vierte Evangelium und erkannte in ihm die einzig wahre Quelle der echten Christenlehre; freilich auch wieder einseitig und mit Verkennung der übrigen Schriftwahrheiten, die eben so gut zum Ganzen der christlichen Lehre und Geschichte gehören als Johannes.

---

*) im dritten Buch. (Das Ganze zerfällt ihm in Zweifel, Wissen und Glauben.) Vgl. besonders den schönen Schluß.

**) in der 13. Vorlesung S. 409 ff.

***) Nur vorübergehend war Fichte's Wirksamkeit in Erlangen, 1805.

„Nur mit Johannes," sagt Fichte,*) „kann der Philosoph zusammenkommen, denn dieser allein hat Achtung für die Vernunft, und beruft sich auf den Beweis, den der Philosoph allein gelten läßt, den innern. So jemand will den Willen thut deß, der mich gesandt hat, der wird inne werden, daß diese Lehre von Gott sei. . . . Die andern Verkündiger des Christenthums bauen auf die äußere Beweisführung durch Wunder, welche, für uns wenigstens, nichts beweiset. Ferner enthält auch unter den Evangelisten Johannes allein das, was wir suchen und wollen, eine Religionslehre; dagegen das Beste, was die Uebrigen geben, ohne Ergänzung und Deutung durch den Johannes doch nicht mehr ist als Moral, welche bei uns einen sehr untergeordneten Werth hat." Mit diesen letzten Worten sagte sich Fichte auf's bestimmteste von Kant und dem Kantischen Rationalismus los und wandte sich der Mystik zu, der das innere bleibende Verhältniß zu Gott unendlich mehr gilt, als die zufällige und vorübergehende Aeußerung der Gesinnung in den äußern Verhältnissen des Lebens. Während er aber so den Johannes wieder zu Ehren brachte, konnte er sich, so wenig als die Rationalisten, ja vielleicht noch weniger als diese, in das Paulinische Christenthum finden, er bezeichnet es auf die unbegreiflichste Weise als eine Ausartung des Christenthums.**) Und warum? weil eben Fichte, bei aller Annäherung an das Christliche, das Wesen der Sünde und den Gegensatz von Sünde und Erlösung, den eben Paulus so stark hervorhebt, gänzlich ignorirte und nur von einer über diesen Gegensatz sich in einem idealen Sprunge kühn hinwegsetzenden unmittelbaren Einigung mit Gott das Heil erwartete. „Das Christenthum (sagt er,***) im Widerspruch mit Paulus) ist kein Aussöhnungs- oder Entsündigungsmittel; der Mensch kann mit der Gottheit sich nie entzweien, und inwiefern er sich mit derselben entzweit wähnt, ist er ein Nichts, das eben darum auch nicht sündigen kann, sondern um dessen Stirn sich bloß der drückende Wahn von Sünde legt, um ihn zum wahren Gott zu führen." — Da hätte er nun freilich, wenn er auch auf Paulus nicht hören wollte, von seinem Johannes lernen können: „So wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns" (1 Joh. 1, 8). Er hielt sich aber mehr an die Johanneischen Stellen, worin gesagt ist, daß der mit Gott Verbundene, der wahrhaft Lebende nicht mehr sündigt.

---

*) Anweisung zum seligen Leben S. 155.

**) Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters S. 421.

***) Ebend. S. 420.

Die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Christus und dem Vater, wie es besonders in dem Johanneischen Evangelium hervortritt, galt ihm als der allgemeine Ausdruck des Verhältnisses, wie es überhaupt zwischen Gott und dem Menschen sein soll. Und das mit Recht. Nur nahm er das, was sein soll, und wozu sich der Mensch erst nach vielem Kampfe und durch den Anschluß an den Erlöser herausläutert (denn es ist ja noch nicht erschienen, was wir sein werden), als schon vorhanden an, und zeigte sich hierin wieder als Idealist, unpraktisch, unhistorisch. Gleichwohl mag es ein eignes Interesse gewähren, in einer Zeit, die sich großentheils von den tiefern Grundwahrheiten des Christenthums abgekehrt hatte, einem Denker wie Fichte nachzugehn und zu sehn, wie er sich das Christenthum nach seiner Weise zurechtlegte, wie er mit seiner Sprache wieder in die christliche Sprache einlenkte, wie er, ohne von außen durch ein Machtgebot gezwungen zu sein, durch das er sich auch nie würde haben zwingen lassen, der ewigen Wahrheit die Ehre zu geben genöthigt wurde; und wenn auch manches noch von den Schulbegriffen beherrscht und in der Schulsprache ausgedrückt war, was Fichte für Christenthum ausgab, so werden wir doch hinfort von einer mildern Luft uns angeweht fühlen, als die war, die so scharf und schneidend aus der Wissenschaftslehre uns entgegenwehte. Das einzig wahrhafte Sein, das sind die Hauptgedanken, die durch seine Religionslehre hindurchgehn, ist das Absolute oder Gott. Dieses absolute Sein aber ist nicht nur, es bleibt nicht in sich verborgen, es hat auch ein Dasein, d. h. eine Offenbarung, eine Aeußerung seiner selbst. Gott offenbart sich in uns, in unserm Bewußtsein, und nur die vielgespaltene mannigfaltige Welt ist es, die uns von Gott abzieht: wir aber sollen das ewig Eine zusammenfassen in einen großen Brennpunkt unsers geistigen Lebens. Dieß können wir religiös durch den Glauben, wissenschaftlich durch die Idee. Unser endliches Ich muß das absolute Ich glaubend und denkend in sich aufnehmen, und in dieser innigen Verbindung besteht eben die Seligkeit und das ewige Leben. Einfach und verständlich spricht sich Fichte darüber also aus:*) „Willst du Gott schauen, wie er in sich selbst ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseit der Wolken, du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schauest ihn an; ergieb dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust.“ — Wenn wir vorhin bemerkten, daß Fichte die Moral als etwas Untergeordnetes bezeichnete, so meinte er damit

*) Anweisung zum seligen Leben S. 146.

jene Moral, die den Werth der Handlungen mehr nach ihrem äußern Umfang, nach ihrem Nutzen, den sie in der Welt stiften u. s. w., abschätzt. Dieser Nützlichkeitsmoral und dem Pharisäismus der Werkheiligkeit trat er mit Recht entgegen, und zeigte, vom wahrhaft protestantischen Standpunkt aus, wie alles auf die innere Gesinnung, mit der man handelt, und auf den Glauben ankomme, aus dem man's thue. Hier war er nicht so fern von Paulus, als er sich sonst von ihm zu entfernen scheint. „Die Religion," sagt er,*) „ist nicht bloßes andächtiges Träumen, sie ist überhaupt nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von andern Geschäften, etwa in gewissen Tagen und Stunden, treiben könnte; sondern sie ist der innere Geist, der alles unser ... Denken und Handeln durchdringt, und in sich eintaucht. ... Es kommt nicht auf die Sphäre an, in der man handelt. ... Wer auch nur einen niedern Beruf hat, dem wird selbst dieser niedere durch die Religion geheiligt, und erhält durch sie, wenn auch nicht das Materiale, dennoch die Form der höhern Moralität, zu welcher nichts mehr gehört, als daß man den Willen Gottes an uns und in uns erkenne und liebe. So jemand in diesem Glauben sein Feld bestellt oder das unscheinbarste Handgewerbe mit Treue treibt, so ist dieser höher und seliger, als ob jemand, falls dieß möglich wäre, ohne diesen Glauben die Menschheit auf Jahrtausende hinaus beglückseligte." Ganz ähnlich hatte schon Luther gesagt, daß die Magd, die die Gasse kehret, es im Glauben thun kann, — mithin auf eine Gott wohlgefällige Weise. Das ist die Moralität der Innerlichkeit, wie sie das Christenthum (im bestimmten Gegensatz gegen das antike Heidenthum) und wie sie in ihm vorzüglich der Protestantismus fordert, und hier finden wir Fichte auf dem rechten Boden. Nehmen wir dazu noch einige andere seiner Aeußerungen, die mit dem innersten Wesen des Evangeliums auf's vollkommenste übereinstimmen: „Die Liebe ist höher denn alle Vernunft,**) sie ist selbst die Quelle der Vernunft und die Wurzel der Realität, die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit; ... sie ist, wie überhaupt Quelle der Wahrheit und Gewißheit, ebenso auch die Quelle der vollendeten Wahrheit in dem wirklichen Menschen und seinem Leben." — „Das lebendige Leben ist die Liebe,***) und hat und besitzt als Liebe das Geliebte, umfaßt und durch-

*) Anweisung zum seligen Leben S. 150. Auch seine Aeußerungen über den freien Willen in den Reden an die deutsche Nation sind vollkommen Paulinisch.

**) Ebend. S. 288.

***) Ebend. S. 291.

drungen, verschmolzen und verflossen mit ihm, ewig die eine und dieselbe Liebe.... Inwiefern der Mensch die Liebe ist — und dieß ist er in der Wurzel seines Lebens immer — bleibt er immer und ewig das Eine, Wahre, Unvergängliche, so wie Gott selbst . . . und es ist nicht eine kühne Metapher, sondern es ist buchstäbliche Wahrheit, was Johannes sagt: Wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm." — „Die Seligkeit*) selbst besteht in der Liebe und in der ewigen Befriedigung der Liebe und ist der Reflexion unzugänglich, der Begriff kann dieselbe nur negativ ausdrücken (nur sagen, was sie nicht ist). Positiv läßt sie sich nicht beschreiben, sondern nur unmittelbar fühlen. Unselig macht der Zweifel, der uns hierhin reißet und dorthin, die Ungewißheit, welche eine undurchdringliche Nacht, in der unser Fuß keinen sichern Pfad findet, vor uns her verbreitet. Der Religiöse ist der Möglichkeit des Zweifels und der Ungewißheit auf ewig entnommen. In jedem Augenblicke weiß er bestimmt, was er will und wollen soll; denn ihm strömt die innerste Wurzel seines Lebens, sein Wille, unverkennbar, ewig fort unmittelbar aus der Gottheit; ihr Wink ist untrüglich, und für das, was ihr Wink sei, hat er einen untrüglichen Blick. In jedem Augenblicke weiß er bestimmt, daß er in alle Ewigkeit wissen wird, was er wolle und solle, daß in alle Ewigkeit die in ihm aufgebrochene Quelle der göttlichen Liebe nicht versiechen, sondern unfehlbar ihn festhalten und ihn ewig fortleiten werde. Sie ist die Wurzel seiner Existenz, sie ist ihm nun einmal klar aufgegangen und sein Auge ist mit inniger Liebe auf sie geheftet; wie könnte jene vertrocknen, wie könnte dieses wo anders hin sich wenden? Ihn befremdet nichts, was irgend um ihn herum vorgeht. Ob er es begreife oder nicht: daß es in der Welt Gottes ist, und daß in dieser nichts sein kann, das nicht zum Guten abzwecke, weiß er sicher. In ihm ist keine Furcht über die Zukunft, denn ihn führt das absolut Selige ewig fort derselben entgegen."

Fragen wir nun, wie dachte sich Fichte dieß alles durch das Christenthum vermittelt, so werden wir finden, daß die Person Jesu ihm eine ganz andere Bedeutung hat, als den Rationalisten. Nicht den Sittenlehrer sieht er in ihm, auch nicht das bloß sittliche Beispiel. Nein, gerade jenes Eins sein mit Gott, wie Christus im Johannes es ausspricht, gerade jenes wirkliche Eins sein mit dem Vater, das die Rationalisten als eine metaphysische, für die Moral

*) Anweisung zum seligen Leben S. 303.

nichts abtragende Formel beseitigt wissen wollten, war ihm der Kern und Stern des Evangeliums. Eben darum schloß er sich so innig an Johannes an und an seine Lehre vom Fleisch gewordnen Logos, worin er die Fülle aller religiösen Erkenntniß erblickte. Wir würden uns aber sehr irren, wenn wir daraus schlössen, Fichte habe in der Lehre von Christo mit der alten orthodoxen Kirchenlehre zusammengestimmt. Was diese als eine einmalige geschichtliche Thatsache faßte, das faßte Fichte als ein sich ewig wiederholendes, in jedem religiösen Menschen sich ereignendes Factum. Christus war ihm nicht der Erlöser in dem alten Sinn, er war ihm nur der Repräsentant dessen, was immer noch geschieht. „Das ewige Wort wird zu allen Zeiten Fleisch*) in Jedem ohne Ausnahme, der seine Einheit mit Gott lebendig einsieht, und der wirklich und in der That sein ganzes individuelles Leben an das göttliche Leben in ihm hingiebt . . . ganz auf dieselbe Weise wie in Jesu Christo." Zwar gesteht Fichte zu, daß die Einsicht in diese absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen vor Jesu nicht vorhanden gewesen sei; aber dieß ist ihm für die Sache gleichgültig, eine bloße historische Beobachtung, auf die es nicht ankommt. „Ist jemand mit Gott vereinigt," sagt er,**) „so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen, und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen." Wir meinen aber doch, es liege viel daran, diesen Weg zu kennen, und Fichte selbst gesteht es gern ein,***) daß alle die, die seit Jesus zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur durch ihn und vermittelst seiner dazu gekommen seien; ja, „bis an's Ende der Tage (dieß ist Fichte's ehrliches und offenes Bekenntniß) werden vor diesem Jesus von Nazareth alle Verständigen sich tief beugen, und alle, je mehr sie nur selbst sind, desto demüthiger die überschwängliche Herrlichkeit dieser großen Erscheinung anerkennen." Nur meint er nicht, daß Christus selbst auf diese Anerkennung den Werth lege, den die Kirche darauf legt. Aehnlich wie Herder meint auch er, falls Jesus (als menschliches Individuum) wieder in die Welt zurückkehrte, so würde er vollkommen zufrieden sein, wenn er nur das Christenthum in den Gemüthern der Menschen herrschend fände, ob man nun sein Verdienst dabei priese oder es überginge; „denn das ist in der That das Aller-

*) Anweisung zum seligen Leben S. 166.
**) Ebend. S. 173.
***) Ebend. S. 172.

geringste," sagt er, „was von so einem Manne, der schon damals, als er lebte, nicht seine Ehre suchte, sondern die Ehre deß, der ihn gesandt hat, sich erwarten ließe." — Daß Christus nicht um seinetwillen diese Ehre suchte, darin hat Fichte vollkommen Recht, und auch wir glauben, daß ein lebendiges Christenthum, auch bei vielen dogmatischen Irrthümern über die Person Jesu, ja selbst bei theilweisem Verkennen der Persönlichkeit, besser sei, als das orthodoxeste Herr-Herr-Sagen ohne den rechten Geist und die rechte Gesinnung. Aber Christus und Christenthum, Person und Sache, Historisches und Metaphysisches lassen sich nun doch nicht so willkürlich trennen,*) wie es Fichte vorauszusetzen scheint, und so mußte sich denn unwillkürlich die Liebe, die Fichte selbst so schön und begeistert als das Wesentliche aller Religion voranstellte, je mehr sie einmal wieder die Herrschaft über das Vorurtheil des Verstandes erlangt hatte, sich auch der Person zuwenden, von der sie stammte, und gerade als persönliche Liebe, als Liebe zu Christo, eine um so innigere und fruchtbarere werden. Jedenfalls hat Fichte das Verdienst, auf das Innere der Religion hingewiesen und sie aus der Dienstbarkeit der bloßen Moral befreit zu haben. Wenn so viele, auch orthodoxe Christen das ewige Leben nur als ein künftiges und jenseitiges faßten, und wenn auch Kant den Glauben an Gott und Unsterblichkeit vorzüglich auf die Nothwendigkeit einer jenseitigen Vergeltung gegründet hatte, so setzte Fichte (und hierin ganz in Uebereinstimmung mit der Schrift) das ewige Leben darein, daß wir schon hier Gott erkennen, Gott lieben und mit ihm uns zu seliger Gemeinschaft verbunden wissen, und dieses In-Gott-Leben war ihm schon in seiner frühern Zeit, ehe ihm die eigne Speculation über den Kopf gewachsen war, die sicherste Bürgschaft für die Zukunft, wie sie es ihm wieder in seinen spätern Jahren wurde. So hatte er bereits im Jahr 1790 von Leipzig aus an seine Braut geschrieben:**) „Zu einer Wohnung der Gottheit ist unser Verstand zu enge, für diese ist nur unser Herz ein würdiges Haus. Das sicherste Mittel, sich von einem Leben nach dem Tode zu überzeugen, ist das: sein gegenwärtiges Leben so zu führen, daß man es wünschen darf. Wer es fühlt, daß, wenn ein Gott ist, er gnädig auf ihn herabschauen müsse, den rühren keine Gründe gegen sein Dasein und er bedarf keiner dafür. Wer so viel für die Tugend aufgeopfert hat, daß

*) Diese willkürliche Trennung gehört noch ganz dem Standpunkt des Kantischen Rationalismus an.

**) Fichte's Leben I. S. 123.

er Entschädigung in einem künftigen Leben zu erwarten hat,*) der beweist nicht und glaubt nicht die Existenz eines solchen Lebens, er fühlt sie. Vereint, holde Gesellin, für diese Spanne Leben und für die Ewigkeiten, wollen wir uns in dieser Ueberzeugung nicht durch Gründe, sondern durch Handlungen bestärken." — Und so verschmäht er denn auch in der „Anweisung zum seligen Leben" die Aussichten auf ein verfeinertes sinnliches Wohlsein in einem andern Leben, weil sie auf Egoismus, auf persönlicher Selbstliebe beruhen. Die Liebe Gottes aber soll die Selbstliebe austilgen; sie allein das Herz erfüllen; und wo sie das Herz erfüllt, ist sie schon hier die Quelle der Seligkeit. Nicht auf die Umgebungen kommt es an, in denen wir hier oder dort leben; Gott, der schon heute ist, was er sein wird in alle Ewigkeit, der will uns durch sich beseligen, und so giebt es weder hier noch dort ein ewiges Leben außer ihm. Schon Fichte hat, wie nach ihm Schleiermacher, gezeigt, daß es auch einen unmoralischen und irreligiösen Unsterblichkeitsglauben geben kann, einen solchen, der nur sich jenseits sucht und nicht Gott. „Diese Denkart, auf die Form eines Gebetes gebracht, würde," sagt Fichte,**) „sich also aussprechen: Herr, es geschehe nur mein Wille, und dieß zwar in der ganzen, eben deßwegen seligen Ewigkeit, und dafür sollst du auch den deinigen haben in dieser kurzen und mühseligen Zeitlichkeit; während der wahrhaft Fromme also betet: Herr, es geschehe nur dein Wille, so geschieht eben dadurch der meinige, denn ich habe gar keinen andern Willen als den, daß dein Wille geschehe." Wir werden später sehn, wie auch diese Gesinnung in eine Resignation des Stolzes ausarten konnte, die von der christlichen Ergebung sehr verschieden ist, und wie der an sich wahre Satz, daß das ewige Leben schon hier beginnen müsse, dahin verkehrt wurde, daß es nur als ein dießseitiges zu haben sei. — Der Schlaffheit der sittlich-religiösen Gesinnung gegenüber, in die allerdings ein großer Theil der Zeitgenossen versunken war, hatte indessen das Hinweisen auf die hohe Bedeutung des dießseitigen Lebens einen großen Werth, zumal wenn eine so mächtige Persönlichkeit, wie die Fichte's, den Eindruck verstärken half. Und nun kehren wir noch einen Augenblick zu dieser Persönlichkeit zurück.

Bei allem Schroffen und Scharfkantigen, das uns an Fichte's Benehmen aufstoßen mag, wird man ihm den höhern Adel der Gesinnung

---

*) Hier schlägt allerdings noch der Kantianismus durch, aber schon gemildert durch das Hineinziehn des unmittelbaren Gefühls.

**) Anweisung zum seligen Leben S. 248.

nicht absprechen können. Fichte's Charakter zeigt sich uns als ein protestantischer,*) reformatorischer, nicht nur auf dem Gebiete des Denkens, sondern vorzüglich auf dem des Lebens und der Sittlichkeit. Wie er als akademischer Lehrer den Rohheiten des Studentenlebens zu steuern und z. B. dem Zweikampf durch Errichtung von Ehrengerichten ein Ziel zu setzen bemüht war, so war er in den Zeiten politischer Bedrängniß einer der ersten mit, welche das gesunkene Nationalgefühl der Deutschen wieder zu heben und „Muth und Hoffnung in die Zerschlagenen zu bringen" suchten. Dahin zielten seine schönen „Reden an die deutsche Nation", die er in den Wintermonaten des Jahres 1807—1808 im Akademiegebäude zu Berlin hielt, während seine Stimme oft von französischen Trommeln, die durch die Straße zogen, übertäubt wurde, und während allgemein bekannte Aufpasser im Auditorium erschienen.**) Mehrmals lief sogar das Gerücht in der Stadt, er sei vom Feinde ergriffen und abgeführt. Weder in den Inhalt dieser Reden näher einzutreten, noch die thätige Theilnahme, die Fichte noch in seinen letzten Tagen an dem deutschen Befreiungskriege nahm, weiter zu verfolgen, ist hier unsers Orts. Wir wollten nur zur Vervollständigung seines Bildes darauf hinweisen. Das Hauptsächlichste hoffte auch Fichte von einer bessern Erziehung, welche nicht nur das Tugendgebot von außen an den Menschen bringt, sondern den Willen durch Liebe in ihm kräftigt. „Die Morgenröthe der neuen Welt," so ruft er unter anderm aus, „ist schon angebrochen und vergoldet schon die Spitzen der Berge, und bildet vor den Tag, der da kommen soll." — Fichte erlebte diesen ersehnten Tag der Freiheit nicht mehr. An der neu errichteten Universität Berlin konnte er nur noch kurze Zeit als Lehrer wirken. Schon im Frühling 1808, als er eben seine philosophischen Vorträge an derselben beginnen wollte, ward er von einer gefährlichen Krankheit befallen, von der er sich jedoch wieder erholte. Später gab es manche Unterbrechungen durch die Vorbereitungen zum Kriege. Indessen hatte er noch im Winterhalbjahr 1813 seine Vorlesungen wieder begonnen, als ihm im Jahr 1814 das Lazarethfieber seine Gattin auf's Krankenlager warf. Durch die christlich-fromme Treue, womit diese treffliche Frau, haupt-

*) Seine Philosophie wurde von Fr. Schlegel der durchgeführteste Protestantismus genannt; s. Biogr. S. 314. Und daß Fichte selbst an eine Fortentwicklung des Protestantismus glaubte, in der er sich als ein mächtiges Glied fühlte, s. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 412: „Die Weltrolle der Kirchenreformation ist noch keineswegs geschlossen."

**) Biographie S. 529.

sächlich auf ihres Gatten Antrieb, die kranken Krieger im Lazareth verpflegte, hatte sie sich die Krankheit zugezogen. Mit der größten Aufopferung und unter der äußersten Besorgniß widmete sich nun Fichte ihrer Pflege. Schon hatte er eines Abends von der bewußtlosen Kranken Abschied genommen, um in das Collegium zu gehn, hatte zwei Stunden hinter einander mit großer Selbstbeherrschung über die abstractesten Gegenstände gelesen, und war mit Gedanken zurückgekehrt, sie vielleicht todt anzutreffen, als sich eben eine wohlthätige Krise einstellte und die Aerzte zum ersten Mal wieder Hoffnung schöpften. Die Gattin ward gerettet, aber es kostete dafür dem Gatten das Leben. Schon am andern Tage fühlte Fichte bedeutendes Uebelbefinden, und bald konnte man sich über den Charakter der Krankheit nicht mehr täuschen. Noch traf ihn die Nachricht von Blüchers Rheinübergang und dem raschen Vordringen der Verbündeten in Frankreich. Dieß erhob seinen Geist noch einmal zu kühnen Hoffnungen, und die Freude darüber verflocht sich so mit den Fieberphantasien, daß er selbst am Kampfe theilzunehmen meinte — war doch sein ganzes Leben ein Kampf gewesen, mit dem Schwert des Geistes in der Hand! — Als sich aber kurz vor seinem Tode der Sohn mit Arznei nahete, gab er ihm die bedeutsame Antwort: „Laß das, ich bedarf keiner Arznei mehr, ich fühle, daß ich genesen bin!" In der Nacht des 27. Januar 1814 starb Fichte im nicht ganz vollendeten zweiundfünfzigsten Lebensjahre, aber in ungeschwächter körperlicher und geistiger Kraft. Seine Gattin überlebte ihn noch fünf Jahre, und wurde, wie sie es verordnet, zu ihres Gatten Füßen beerdigt, auf dem Kirchhofe vor dem Oranienburger Thore zu Berlin. Ein hoher Obelisk bezeichnet die Stätte mit der Inschrift aus dem Propheten Daniel (12, 3): „Die Lehrer werden leuchten wie des Himmels Glanz und die, so Viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich." — Wie weit die prophetischen Worte auf Fichte's philosophische Lehrthätigkeit sich anwenden lassen, hängt freilich von der Beurtheilung des sittlichen und religiösen Gehaltes seines Systems selbst ab. Dieses hatte, wie wir gesehn haben, verschiedene Stadien: zuerst erschien es nur als consequente Fortsetzung von Kant; dann offenbarte es sich als vollendeter Idealismus, unheimlich und gespenstisch, umdüstert vom Argwohn des Atheismus; endlich aber wendet sich das untergehende Gestirn mit hellerm Glanze dem Christenthum zu, und wenngleich nicht in der Gestalt eines vollen, rückhaltlosen evangelischen Bekenntnisses, wie wir es schon bei andern christlichen Weisen gefunden haben, so doch in einer der christlichen Sphäre angehörigen philosophischen Denkweise. Und eben

christliche Gnosis konnte für den Einen und den Andern der Uebergang werden zum einfachern Glauben, zu jener Gerechtigkeit, von welcher der Prophet in der angeführten Stelle redet. Wenn aber, wie wir schon erinnert haben, Fichte nicht nur als philosophischer Schriftsteller und Mann des Katheders,*) sondern auch als Mann des Lebens zu würdigen ist, so möge auch noch das als erfreulicher Zug aus seinem Familienleben nachgeholt werden, daß in des berühmten Philosophen Hause jeder Tag, ohne Ausnahme, mit einer würdigen und feierlichen Abendandacht beschlossen wurde, an der auch das Gesinde theilzunehmen pflegte. Nachdem unter Begleitung des Claviers einige Verse aus einem Choral gesungen worden, nahm der Hausvater das Wort und sprach über eine Stelle aus dem neuen Testament, besonders aus seinem Lieblingsevangelisten Johannes. Bei diesen Vorträgen sah er es weniger auf moralische Nutzanwendungen und Lebensregeln, als überhaupt darauf ab, von dem Zerstreuten und Eiteln der gemeinen Lebensbeschäftigung den Geist zu reinigen und zum Unvergänglichen zu erheben. Welche wohlthätige Wirkung aber dieß auf die Familienglieder hatte und selbst auf die Fernstehenden, das bezeugt aus seiner Erfahrung der eigne Sohn Fichte's, dem wir die meisten Lebensnachrichten über den Vater verdanken.

---

*) Als solchen hat ihn geschildert Erdmann: Fichte, der Mann der Wissenschaft und des Katheders. Halle 1862.



Zwölfte Vorlesung.

Schelling und die Naturphilosophie. Der Pantheismus und die Scheinorthodoxie. — F. H. Jacobi und die Religion des Gemüthes im Gegensatz gegen Orthodoxismus und Speculation.

Bei dem Fichte'schen Idealismus konnte der denkende Geist nicht stehen bleiben. So wenig ein Mensch auf lange Zeit den Athem anhalten kann, ohne zu ersticken, so wenig konnte das Ich in dieser Zurückgezogenheit in sich selbst beharren. Die Realität einer Welt, das wirkliche Dasein einer Schöpfung außer uns, machte sich zu gewaltig geltend, als daß die Einbildung, dieß alles sei nur Einbildung, lange Stich halten konnte. Aber sowenig der Fichte'sche Idealismus auf die Länge das Feld behaupten konnte, eben so wenig konnte er ganz spurlos vorübergehn, und was er Wahres und Treffendes an sich hatte, nämlich die Verklärung der gemeinen Wirklichkeit durch die innere That des Geistes, blieb als Gewinn zurück; denn daß am Ende doch bei aller Wirklichkeit der Welt, bei allem Reichthum ihrer Formen, bei dem beständigen Wechsel ihrer Erscheinungen der Mensch es ist, der mit menschlichen Augen sie ansieht, während sie dem Thiere zur gestaltlosen Masse verschwimmt; daß allerdings unser Ich in der Welt sich widerspiegelt, so gut als die Welt in unserm Ich, ja daß wir erst es sind, die der Natur den Stempel des Göttlichen aufdrücken, dadurch daß wir durch die Hülle des Sinnlichen den Kern des Uebersinnlichen ahnen, das sind geistige Erfahrungen, die sich nie wieder zurücknehmen lassen, und die dem Leben selbst erst den höhern Reiz verleihen, einer geist- und gedankenlosen Objectivität gegenüber, die in kräftiger Sinnlichkeit zwar, aber ohne allen höhern Schwung das Leben rein äußerlich faßt, ohne es in eine Beziehung zu unserm Innern zu setzen. Kehrte sich daher auch jetzt der aus dem idealistischen Traume erwachte Geist wieder der äußern Natur und ihren Erscheinungen zu, so war diese doch nicht mehr für ihn eine todte, nur von außen getri-

Maschine; er kannte jetzt eine geistig belebte Natur, eine Natur, in die nicht nur Gott etwa von Zeit zu Zeit eingreift, um ein Wunder zu thun, sondern eine Natur, in der Gott jeden Moment sich ausspricht, die er wesenhaft durchdringt, erfüllt und belebt. Mit einem Wort, Gott und Welt, Geist und Natur, das Leben außer uns und das Leben in uns und über uns sollten nicht mehr mit eisernen Schranken eingedämmt und eins vom andern schlechthin gesondert erscheinen, wie früher, sondern sie sollten für unser Bewußtsein in eine lebendige Beziehung und Wechselwirkung gesetzt werden. Dieß war die Aufgabe der neuern Zeit, zu deren Lösung der jüngere Zeitgenosse Fichte's, Schelling, unstreitig das Meiste beigetragen hat. — Friedrich Wilhelm Joseph (von) Schelling, eines Württembergischen Pfarrers Sohn, ist geb. d. 27. Januar 1775 zu Leonberg. Er studierte erst in Tübingen, wurde aber dann ein begeisterter Schüler Fichte's in Jena. Im Jahr 1801 wurde er Professor in Würzburg und siedelte 1807 nach München über, wo er Mitglied der Akademie ward. Erst später (1827) trat er daselbst (nachdem er zuvor in Erlangen docirt) als ordentl. Prof. der Philosophie auf, bis er 1841 einem Ruf nach Berlin folgte. Gestorben ist er 1854 in Ragatz, wo auch sein Denkmal steht. — Seine Werke sind im Jahr 1856 und den folgenden herausgekommen. Wir haben es hier mit dem frühern Schelling zu thun.*) Wie Fichte erst an Kant sich angeschlossen, so schloß Schelling bei seinem ersten Auftreten an Fichte sich an, den er noch in Jena selbst gehört hatte und mit dem er längere Zeit verbunden blieb; aber bald stand er von jenem Idealismus ab, der die Welt nur als den Reflex (das Spiegelbild) unsers Geistes betrachtet. Nicht unser Auge ist es, aus dem die Welt hervorquillt, vielmehr ist es die Welt, die mit seelenvollen Augen uns anschaut, uns, in denen sie ihr eignes Wesen wiedererkennt, in denen sie, gleichsam auf sich selbst sich besinnend, sich zurechtfindet. Das Wesen der Natur ist der Geist selbst, wenn auch auf den niedern Stufen der Entwicklung noch ein schlummernder, träumender Geist, der aber immer weiter erwacht, bis er endlich im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst kommt. Natur und Geist sind somit nicht getrennte Dinge; sie sind nur die Pole eines und desselben Lebens, das hier als ein bewegendes, dort als ein bewegtes, hier als ein schaffendes, dort als ein geschaffenes, hier als ein freies, dort als ein gebundenes erscheint. Was diesen einen großen Gesammtorganismus belebt und

*) Ueber das Weitere s. den Artikel von Heyder in Herzogs Realenc. XIII. S. 503 ff. u. „Aus Schellings Leben" in Briefen. Leipz. 1869. 70. II.

bewegt, ist die Weltseele, die in unsrer Seele, der Menschenseele, sich reflectirt. Der Mensch ist die Welt im Kleinen (Mikrokosmus). In ihm wiederholt sich die Welt, wie in ihm Gott sich als Gott erkennt, die Weltseele in der Menschenseele. — Diese freilich nur unverbundnen Sätze mögen hinreichen, um uns zu zeigen, wie überhaupt Schelling, im Gegensatz gegen die geistlose todte Naturbetrachtung, wie wir sie sowohl bei den Rationalisten als bei den Orthodoxen gefunden haben und wie sie überhaupt der frühern Zeit eigen war, eine lebendige, poetische Naturbetrachtung aufbrachte, voller Ahnungen und Beziehungen, die dem trocknen Verstande ein Räthsel sind und ewig ein Räthsel bleiben werden, während sie dem geistig bewegten Menschen sich immer wieder aufdringen. Hierin liegt das Verdienst dieser Philosophie. Dichter und Künstler werden mit ihr am leichtesten sich einigen. Auch die Naturforschung hat sich mit ihr eine Zeit lang befreundet, obwohl besonnene Forscher sich nicht so leicht den Blick durch speculative Voraussetzungen wollten einnehmen lassen, sondern eine solide Erfahrung und Beobachtung (Empirie) der Naturdichtung gegenüber geltend machten. Aber wie steht diese Philosophie zur Religion und zur Sittlichkeit? wie zum Christenthum? wie endlich zum Protestantismus? Das sind Fragen, die uns näher angehn, deren Entscheidung aber überaus schwierig ist. Auf der einen Seite scheint es auch für die Religion ein Gewinn, wenn an die Stelle eines bloß über und außer der Welt stehenden Gottes ein inweltlicher Gott gesetzt wird, von dem wir nicht nur einmal geschaffen, von dem wir nicht nur von obenher beaufsichtigt sind, sondern in dem wir leben, weben und sind. Es kann auch für unsern religiösen Menschen Stimmungen geben, in denen es uns überaus wohlthut, uns auch mitten in dieser sichtbaren Welt, die uns umgiebt, so nahe am Herzen Gottes zu fühlen, daß unser eignes Leben uns nur wie ein Pulsschlag der großen alles bewegenden Weltseele erscheint, daß wir uns wie ein Tropfen im Meere in diesem Ein und All verlieren und nichts Sehnlicheres wünschen, als darin aufgelöst zu werden. Aber diese Stimmungen sind doch, wenn wir sie genauer betrachten, eher poetisch als religiös, es sind nicht die Stimmungen, welche das Christenthum, welche die Bibel des alten und neuen Testaments zunächst in uns nährt; denn lehrt uns auch die Bibel einen Gott kennen, der keinem von uns fern ist, so tritt doch der Unterschied zwischen Gott und Welt, zwischen Schöpfer und Geschöpf auf's klarste hervor, und eben das Gefühl der Heiligkeit Gottes, das durch das Gefühl des Abstandes zwischen dem Ewigen und den endlichen Geschöpfen genährt wird, läßt jene natürliche

Vertraulichkeit nicht aufkommen, wonach wir uns ohne weiteres als die Gedanken Gottes, als die Strahlen seiner Herrlichkeit, als der Odem seines Wesens erscheinen. Mit einem Wort, was eben doch mit der christlichen Denkweise sich nicht auf die Dauer zu einigen vermag, das ist der zu verschiednen Zeiten auch in der christlichen Welt wieder zur Erscheinung gekommene und durch die Naturphilosophie noch bestimmter ausgeprägte Pantheismus, die Lehre von dem All-Einen, das bald als Gott, bald als Welt gefaßt wird, und eben darum es zu keiner wahren Anbetung Gottes bringt, sondern in jener poetischen Naturbegeisterung aufgeht, welche die Grundlage der heidnischen Culte bildet. Hören wir darüber das Zeugniß eines protestantischen Theologen von bewährtem Rufe, der selbst eine Zeit lang dem Schelling'schen System ergeben war, der aber, aus eben dieser Wahrnehmung heraus, sich davon lossagte. Tzschirner in seinen Briefen über Reinhards Geständnisse*) schreibt von seiner Bekanntschaft mit dieser Philosophie Folgendes: „Ich muß gestehn, daß mich das allgemeine Leben, welches diese Philosophie in die todte Natur haucht und den Sonnen und den Planeten, wie dem Wurm und der Pflanze mittheilt, die Vereinigung, welche sie zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen ... vermittelt... wunderbar angezogen hat. Die Physik hatte mich die Weltkörper nur als Massen betrachten gelehrt, welche sich seelenlos nach dem Gesetze der Schwere bewegen, und wahrscheinlich nur, eben so wie unsere Planeten, lebenden Wesen verschiedener Gattung zum Wohnorte dienen: die Naturphilosophie beseelte die Massen, und heitrer blickte ich zu den Sternen auf und fühlte mich ihnen in dem Gedanken befreundet, daß in ihnen, wie in mir, die Fülle des Lebens, obwohl in unendlich höhern Potenzen, und das Bewußtsein ihrer schöpferischen Kraft und ihres fröhlichen Wandels in den himmlischen Sphären wohne. Der Kriticismus (Kants) hatte eine scharf trennende Grenze zwischen das Sinnliche und das Uebersinnliche gestellt, hatte mir das Schauen und das Wissen genommen und mir nur ein Glauben an das Göttliche gegönnt, das er weit über den Kreis meiner Erkenntniß hinausrückte: die Naturphilosophie warf die Scheidewand zwischen dem Sinnlichen und dem Uebersinnlichen nieder, vermählte den Himmel mit der Erde und lehrte mich das Unendliche in dem Endlichen schauen. Der Kriticismus hatte mich in ein Doppelwesen aufgelöst, hatte die Vernunft und die Sinnlichkeit in Widerstreit gesetzt und einen ewigen beschwerlichen Kampf der Pflicht

*) Leipzig 1811. S. 47 ff.

mit der Neigung für die Bestimmung meines irdischen Daseins erklärt: die Naturphilosophie verhieß mir Einigung des Getrennten; das Geistige, sagte sie, und das Sinnliche sind Eins, der Leib ist der verkörperte Geist und die Seele der vergeistigte Leib, Vernunft und Sinnlichkeit sind nur verschiedene Aeußerungen einer und derselben Kraft, und deine Bestimmung ist nicht, dich mit dir selbst zu entzweien, sondern in Friede und Eintracht mit dir und mit der Natur zu leben. Die Philosophen aller Zeiten hatten mich die Vernunft von der Phantasie, das Reich der Wahrheit von dem Reich der Dichtung unterscheiden gelehrt, und mich gewarnt, wenn ich die Wahrheit finden wollte, nicht der Leitung der Phantasie zu folgen, und ihre Spiele nicht mit den Ideen der Vernunft zu vermischen: die Naturphilosophie schloß Vernunft und Phantasie in ein Vermögen, in das Vermögen das Unendliche anzuschauen, zusammen, und setzte Poesie und Philosophie in die engste Verbindung.... Bald aber verschwand diese poetische Stimmung wieder; die nüchterne Ruhe trat wieder ein und ich versuchte den Sinn dieser Philosophie mit Bestimmtheit und Deutlichkeit zu fassen.... Da war es mir, als würde mit einem Mal ein schöner Zauber gelöst, da sah ich mich nicht mehr von lieblichen Dichtungen, nur von unbestimmten und luftigen Gestalten ohne Consistenz und Haltung umringt, und wo ich fröhliches Leben erblickt hatte, da öffnete sich ein Abgrund, welcher alles Große und Herrliche zu verschlingen drohte. Bei ruhiger Prüfung vermißte ich an der Naturphilosophie Klarheit und Deutlichkeit und sichere Begründung, entdeckte ich, daß sie zu den traurigsten Resultaten führe.... Was mich am meisten von ihr entfernte,*) das waren die trostlosen Resultate, mit denen sie endigte. Mehr hat mir keine Philosophie versprochen, weniger keine gehalten. Sie trägt ein liebliches und glänzendes Gewand; streifen wir aber die schöne Hülle ab, so tritt uns hohl und bleich eine Gestalt entgegen, deren Anblick wir nicht ertragen können. Die Philosophie, die so viel von dem Anschauen des Unendlichen, von den Offenbarungen Gottes, von dem seligen Leben in dem Absoluten redet, endigt mit dem Resultat, daß alles was ist und geschieht, mithin auch der Mensch mit seinen Gedanken, Entschlüssen und Handlungen, die nothwendige Wirkung einer nothwendigen Lebenskraft sei, welche ... unablässig zeuge und gebäre und ihre Zeugungen verwandle und umgestalte, um wieder neue Productionen aus ihrer nie erschöpften Fülle hervorgehen zu lassen. Das ist das Resultat der Naturphilosophie, mit

*) Ebend. S. 57 ff.

welchem sie alles, was dem Leben Würde, Zweck und Bedeutung giebt, die Idee der Gottheit, der Unsterblichkeit, der Freiheit und der Sittlichkeit, hinwegnimmt. Lasse man sich nicht durch die Sprache der Andacht ... durch die öftern Erwähnungen Gottes und seiner Offenbarungen verführen. Der Gott der Naturphilosophen ist das Universum, es wohnt in ihm nur Leben und Bewußtsein und zeugende Kraft, aber kein heiliger Wille, keine Güte und Gerechtigkeit. ... Das selige Leben dieser Philosophie besteht nur in der Exaltation des Gemüths, welches sich selbst vergessend das allgemeine Leben anschaut und betrachtet; die Idee einer persönlichen Unsterblichkeit ist der Naturphilosophie völlig fremd ... auch erkennt sie keine freien Handlungen des Menschen an; alles ist ihr Erscheinung, Ankündigung des Absoluten, welches unter tausend Formen hervortritt, und was sie Freiheit und Sittlichkeit nennt, das ist nur Leben in gesteigerter Größe. ... Ihr Unendliches ist nur ein gesteigertes Endliches ... und was wir das Uebersinnliche nennen, weil es nie in den Kreis der Erfahrung hineintritt, Gottheit, Freiheit, Unsterblichkeit, das sucht man in ihrem Systeme umsonst." Wir wollen nicht entscheiden, wie weit diese Kritik Tzschirners eine vollkommen gerechte sei, wie weit sie auf einer durchaus richtigen Auffassung des Systems beruhe, wie weit auch hier Folgerungen gezogen werden, die der Urheber des Systems nicht würde an sich kommen lassen, wie weit eine gewisse Unbehülflichkeit, aus einer ältern, gewohnten Denkweise sich in eine durchaus neue zu versetzen, Theil habe an dieser Beurtheilung; aber das ist gewiß, daß der Eindruck, den diese Philosophie auf einen denkenden und besonnenen Theologen machte, derselbe ist, den sie auf noch manchen andern gewissenhaften Lehrer und Verkünder des Christenthums gemacht hat. Die Kantische Philosophie und der aus ihr hervorgegangene Rationalismus hatten bei all ihrem Negativen doch gerade jene Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die Tzschirner an der Naturphilosophie so schmerzlich vermißt, als die wesentlichen Religionsideen aufrecht erhalten, sie hatten bei aller Trockenheit ihrer Lehre doch aufrichtig sich auf dieses Fundament gestützt, das nun die Naturphilosophie ihren Jüngern entzog. Und was gab sie dagegen? Auf den ersten Anblick viel. Die Naturphilosophie schien sogar den alten, von den Rationalisten verlassenen Kirchenglauben wiederherstellen zu wollen und wurde eben darum von Vielen als die Wiedererweckerin des positiven Christenthums begrüßt. Jetzt hörte man ja wieder reden von einer Menschwerdung Gottes, von einer Dreieinigkeit, von einem Sündenfall und der Erlösung. Selbst die Lehre vom Teufel wurde von The-

ologen, die dieser Philosophie anhingen, wieder zu Ehren gebracht;*) und wie man von einem werdenden Gotte redete, so sprach man auch von einem leidenden Gotte. Man ließ es überhaupt an überschwänglichen Redensarten eben so wenig fehlen, als an bittern Ausfällen auf den schalen, flachen Rationalismus. So schienen die Altgläubigen an der neuen Philosophie einen rüstigen Bundesgenossen zu erhalten, und die Mystik, die man schon lange als Unsinn verspottet hatte, schien ihr Haupt glorreicher als je erheben zu wollen. Aber sehen wir genauer nach, was diese Philosophie unter jenen Formeln verstand, so werden wir uns bald überzeugen, daß es weder die Lehre der Reformatoren und der kirchlichen Symbole, noch die der ältern Kirchenväter, noch endlich die der Schrift war, sondern wir begegnen auch hier wieder jenem Proceß der Selbstentzweiung und Wiedereinigung Gottes in der Natur, wie er sich nun wiederholt in der Geschichte und wie er im Christenthum einen symbolischen Ausdruck findet; aber auch mehr nicht. Die starren, festen Dogmen der Kirche sind jetzt zu beweglichen Typen und Bildern umgegossen, die man nach Belieben drehen und wenden, denen man bald diesen bald jenen Sinn unterlegen kann; es wird auch hier wieder mehr der Phantasie ein geistreiches Spiel gestattet, ohne daß Verstand und Herz, die eigentlichen Träger des religiösen Lebens, eine feste Haltung und Richtung, eine nachhaltige Befriedigung gewännen. — Wie schon in den ersten christlichen Jahrhunderten die Gnostiker in den wunderlichsten Theorien sich erschöpften über die Entstehung der Welt und die Menschwerdung Gottes, so finden wir auch hier, nur minder phantastisch, eine allerdings sinnreiche philosophische Mythe über die Weltentwicklung, die augenscheinlich an Jacob Böhm erinnert, den Schelling vor allen ausgebeutet hat und den er auch wieder dem achselzuckenden Rationalismus zum Trotze auf den Ehrenstuhl des Philosophus Teutonicus emporgehoben hat, von welchem der hochmüthige Unverstand der frühern Zeit ihn herabgestürzt.

Schelling unterscheidet im Reich der Geschichte fünf Perioden oder Weltalter. „Das erste Weltalter ist das goldne, die Zeit der seligen Unentschiedenheit, da weder Gutes noch Böses war, wo der Mensch als Naturwesen in bewußtloser Unschuld dahinträumte. Dann folgt zweitens die Zeit der waltenden Götter und Heroen, der Allmacht der Natur, die aber dann drittens in eine Zeit des waltenden Schicksals, in eine Zeit des Abfalls und der Entzweiung umschlägt, bis Gott nach

*) Daub, in seinem Judas Ischarioth; wovon später.

seinem Herzen und seiner Liebe sich selbst offenbart. Gott mußte Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Und so beginnt viertens mit der Menschwerdung Gottes in Christo ein neues Reich, in dem der göttliche Geist sich immer mehr verwirklicht, bis fünftens am Ende dieser Periode das Schicksal sich zur Vorsehung verklärt, alles Böse überwunden, Gott verwirklicht Alles in Allem ist." — Wir hören damit allerdings eine Sprache, die uns wieder biblische und kirchliche Klänge zuführt, ja auch wirklich an christliche Wahrheiten erinnert, die der Zeit abhanden gekommen waren: an die Grundwahrheit, daß, wie Schelling selbst es ausdrückt, Gott Mensch geworden, damit der Mensch göttlich werde. Aber sehen wir genauer nach, so ist die Menschwerdung Gottes bei Schelling nichts anderes, als der in dem Menschen erst zu seinem eignen Bewußtsein kommende Gott. Gott der Vater ist ihm nicht jener Vater, zu dem uns Christus beten heißt im Unser-Vater und den Paulus einen Vater nennt über alles was Kinder heißt im Himmel und auf Erden, nicht der Vater, der, ehe der Welt Grund gelegt worden, aus freiem Erbarmen die Menschheit zu seinem Eigenthum erwählt hat in Christo; nein, was bei Schelling der Vater heißt, ist eben nichts anderes, als jener dunkle, sich selbst unbewußte Urgrund oder vielmehr Ungrund aller Dinge, der sich erst im Sohn erkennt und erst durch ihn zum Bewußtsein kommt, in der That ein unheimliches Vaterantlitz, ein Saturn, der seine Kinder verschlingt, nicht ein Gott Vater, der sie, noch ehe sie waren, an sein Herz schließt. Gott der Sohn ist die Selbstoffenbarung und Selbstentfaltung des Vaters, er ist der göttliche Verstand, in welchem Gott sein eignes Wesen erkennt; und indem diese Entfaltung Gottes in die Mannigfaltigkeit wieder in sich selbst zurückkehrt, so ist Gott Gott, d. h. Geist. Wohl ist (nach Schelling) Gott das A und das O, der Erste und der Letzte, aber erst als O ist er der rechte, gleichsam der Gott gewordne Gott. Schelling also läßt seinen Gott sich durch das ganze Alphabet der Weltentwicklung hindurcharbeiten, bis er zu seiner vollen Existenz kommt. Das ist das Geheimniß der Dreieinigkeit im Sinne der Naturphilosophie. Und wie steht es nun mit der Person Christi? Wie bei Fichte, so ist auch bei Schelling der historische Christus, der Jesus von Nazareth, wie er als Mensch gelebt und gelehrt hat, nicht das Wesentliche des Christenthums, sondern Gott kommt überhaupt im Menschen zum Bewußtsein. Die Menschwerdung Gottes ist nach Schellings eignen Worten nicht einmal eine geschehene (empirische), sondern eine Menschwerdung von Ewigkeit (eine ideale) und eigentlich eins und dasselbe mit dem Geheimniß der Natur. Daß in Christus, dem ge-

schichtlichen nämlich, Gott sich am vollkommensten bewußt geworden, giebt Schelling zu, denn Keiner habe vor ihm das Unendliche auf solche Weise geoffenbart; aber von dieser Einzelheit will er die Idee des Christenthums durchaus nicht abhängig gemacht wissen; denn ohne diesen geschichtlichen Boden behält ihm (wie bei Fichte) diese Idee als metaphysische Wahrheit dieselbe Bedeutung. Wenn aber Schelling vollends von einem leidenden Gott redet, so ist bald zu merken, daß in seinem Munde das etwas anderes sagen will, als wenn etwa Zinzendorf von einem gekreuzigten Gott und von Wundenmalen des Schöpfers spricht. Schellings leidender Gott ist wieder nichts anderes, als die unter Kämpfen und Geburtswehen vor sich gehende Selbstentwicklung Gottes. So (nur sinnlicher und phantastischer) hatten schon die alten Manichäer das Leiden der Natur, das Dahinsterben der Pflanzenwelt und ähnliche Metamorphosen den leidenden Jesus (Jesus patibilis) genannt. Ist dem aber so, dann läßt sich allerdings im Interesse des kirchlichen Lebens fragen, ob die Kirche nicht besser daran sei mit einem Rationalisten der Kantischen Schule, der es trocken und ehrlich sagt: „Ich kann mich nun in euer Dogma von der Menschwerdung Gottes, von der Versöhnung u. s. w. einmal nicht finden, ich halte mich lieber an die einfache Lehre von Gott, Tugend, Unsterblichkeit, und an das, was Jesus darüber Großes und Erhebendes gelehrt hat," als mit einem Pantheisten, der unter dem Scheine einer fast übertriebenen Rechtgläubigkeit gerade das beseitigt, was der Rationalismus noch festgehalten hatte, das praktisch Sittliche, für die Bedürfnisse der Gemeinde Verwerthbare. Abgesehn von dem Unwürdigen täuschender Wortspiele, entbehrt eine solche Lehre aller sittlichen Fruchtbarkeit, indem sie nur den speculativen Kopf, nicht aber Herz und Willen des Menschen in Anspruch nimmt. Darin unterscheidet sich diese Philosophie auch von der frühern Mystik, mit der sie sonst Aehnlichkeit hat, daß diese, wo sie die Geschichte in's Innere des Menschen umsetzte, dabei vor allem die praktische Heiligung im Auge hatte, und in diesem Sinne von einem Geborenwerden Christi in uns, von einem Sterben mit ihm, einem Auferstehen in ihm redete, während die Speculation an natürliche Vorgänge denkt, die dem Gesetz der Nothwendigkeit unterliegen; und wenn sie das auch nicht Wort haben will, daß sie die sittliche Freiheit zerstöre, vielmehr die wahre Freiheit erst an die Stelle der Scheinfreiheit setze, so kann doch nicht geleugnet werden, daß der Trieb zu wissen, die Geheimnisse alles Lebens und Werdens sich zu erklären, weitaus vorwaltet vor dem Triebe, Gesinnung und Wandel der Menschen zu bessern und ein würdigeres Dasein her-

zurufen.*) Hierin unterscheidet sich die Schelling'sche Philosophie auch von ihren beiden Vorgängerinnen, der Kantischen und besonders der Fichte'schen, und hierin ist auch ihre Stellung zum Protestantismus eine andere. Die Scheidung in der Gemeinde zwischen den Wissenden und den einfältig Gläubigen (Esoterikern und Exoterikern) ist schon dem Christenthum überhaupt, aber besonders dem protestantischen Christenthum fremd. Eine Sprache, die nur die Eingeweihten verstehn und die sich nur äußerlich anbequemt an die Sprache der Schwachen und Unmündigen, ist alles eher, als die Sprache der Reformatoren, die Sprache eines Luther und Zwingli. Aber auch nur mit Kant und Fichte verglichen verräth die Schelling'sche Philosophie weit weniger einen protestantischen Charakter, als jene beiden. Kant und Fichte stehen bei all ihren Abweichungen von der orthodoxen Kirchenlehre der Protestanten ganz und gar auf protestantischem Boden, ja sie haben sogar eine gewisse protestantische Sprödigkeit, sie führen eine sittliche Schärfe, ein ätzendes, kritisches Salz mit sich, während die Naturphilosophie bei dem poetischen Dämmerlichte, in dem sie sich hält, auch sehr leicht von Katholiken zu Stützung der katholischen Lehre benutzt werden konnte und auch wirklich benutzt worden ist. Hat doch die katholisirende Richtung in der Kunst, von der wir später reden werden, hauptsächlich an dieser pantheistisch-poetisirenden Weltansicht ihre Stütze gefunden!

Mit alle dem wollen wir die Bedeutung der Naturphilosophie nicht verkennen; so wenig als wir die Mißbräuche, die mit ihr getrieben wurden, und das Versteckensspielen mit kirchlichen Formen dem genialen Urheber des Systems oder überhaupt denen Schuld geben wollen, die sich dieser Philosophie zu Begründung ihrer theologischen Ansicht bedienten. Es konnte auch viele Selbsttäuschung und Selbstüberredung bei den Einzelnen mit unterlaufen. Und abgesehn von dem allem kann nicht geleugnet werden, daß die lebendige Auffassung und Behandlung alles Lebendigen, wodurch sich die neuere Wissenschaft auszeichnet, von der Naturphilosophie ihren Anstoß erhalten hat, wenn auch gleich vieles noch der Sichtung bedarf. Geist und Leben kam durch diese Philosophie in das Studium der Natur, der Kunst, der Geschichte, der Poesie und so

*) Allerdings hat es die Philosophie als solche mit dem Wissen zu thun; das soll ihr nicht zum Vorwurf gemacht werden. Aber wenn die christliche Theologie, die es mit der praktischen Religion des Evangeliums zu thun hat, lediglich in dieser Philosophie aufgeht, dann ist es etwas anderes; daher Schleiermacher eben noch zu rechter Zeit so dringend auf die Trennung beider Gebiete antrug.

auch der Theologie: denn daß durch sie wieder auf die tiefere Bedeutung der Kirche, ihrer Lehre und ihres Cultus hingewiesen wurde, bleibt etwas Großes. Es galt doch jetzt nicht mehr für Beschränktheit und Mangel an Philosophie, wenn Einer wieder von den Geheimnissen des Glaubens mit Innigkeit, mit Ehrfurcht und Begeisterung redete; vielmehr stellte sich die Armseligkeit und Beschränktheit der sogenannten Philosophie des gesunden Menschenverstandes, die Blöße des Rationalismus, immer mehr heraus, nachdem ihm das Feigenblatt entzogen war, mit dem er dieselbe bis anhin gedeckt. Man grub wieder in die Tiefe und scheute selbst das Wunder nicht, wo es dem ahnenden Geiste mit innerer Nothwendigkeit sich aufdrang. Wie viel Schleiermacher dieser Philosophie verdankte, werden wir später sehn. Jetzt wenden wir uns dem Manne zu, der mindestens eben so vielen Antheil an Schleiermachers Bildung hat, als Schelling, obgleich er selbst zu diesem und der Naturphilosophie in den entschiedensten Gegensatz trat. Wir reden von Friedrich Heinrich Jacobi.

Ich habe absichtlich von diesem frommen, tiefen Denker, von diesem kindlich reinen Menschen und edeln Weisen noch nicht geredet, bis die Phasen der neuern Philosophie, wie sie in Kant, Fichte und Schelling sich darstellten, an uns vorübergegangen wären, um nun in einem Zuge dieses Leben verfolgen zu können, das mit allen den Genannten, mit Kant, Fichte und Schelling, in Berührung trat und äußerlich gewissermaßen den Mittelpunkt bildete, um den sich die geistigen Größen jener Zeit sammelten.

Fr. H. Jacobi,*) der zweite Sohn eines wohlhabenden, streng protestantischen, aber bei allen Parteien beliebten Kaufmanns zu Düsseldorf, Bruder des bekannten gemüthlichen Liederdichters Joh. Georg, ist geboren den 25. Jänner 1743 (also ein Altersgenosse von Lavater und Herder). Schon von Kindheit an verrieth er eine Neigung zu mystisch-contemplativem Denken. Statt auf den Spielplatz, zog ihn sein frommer Gemüthshang zu den Gebetsübungen einer alten, pietistisch gesinnten Magd der Familie und nach seiner Confirmation hielt er sich zu den „Feinen". So hießen die Pietisten im Lande. Er wurde von seinem Vater zur Handlung bestimmt und kam auch, um diese zu erlernen, im sechszehnten Jahre nach Frankfurt a. M. Indessen zeigte er bald mehr

*) Herbst, Bibliothek christlicher Denker. Lpz. 1830. Bd. 1. Briefwechsel zwischen Goethe u. Fr. H. Jacobi von Max Jacobi. Lpz. 1846. Zirngiebl, Fr. H. Jacobi's Leben, Dichten und Denken. Wien 1867.

Liebe zu den Wissenschaften, als zum Handel. Ja, seine strenge Gewissenhaftigkeit auch im geschäftlichen Verkehr zog ihm manche spöttische Bemerkung von Seiten der Comptoiristen zu. Er ging nach Genf, wo er mit gebildeten Männern, besonders dem Mathematiker Lesage, und mit den besten Werken der französischen Litteratur Bekanntschaft machte, und kehrte dann nach ein paar Jahren, leiblich und geistig gestärkt, in das väterliche Haus zurück. Im zweiundzwanzigsten Jahre vermählte er sich mit Betty von Clermont aus Naels bei Aachen, „einer herrlichen Niederländerin," wie Goethe*) sie nennt, „die ohne Spur von Sentimentalität, ohne Ausdruck von Sinnlichkeit, aber mit richtigem Gefühl sich munter ausdrückend durch ihr tüchtiges Wesen an die Rubens'schen Frauen erinnerte." Jacobi gab die Handlungsgeschäfte bald auf, um als Mitglied der Hofkammer, später mit dem Titel eines geheimen Rathes, sich dem Staatsdienste zu widmen. Dabei lebte er in äußerlich günstigen Verhältnissen. Sein wohleingerichtetes Haus zu Düsseldorf, so wie besonders sein Landsitz in dem nahgelegenen Pempelfort mit seinen prächtigen Anlagen und dem Ausblick auf den Rhein boten dem Denker und Schriftsteller eine würdige Freistätte, dem gastfreundlichen Manne eine erwünschte Gelegenheit zum Empfange ausgezeichneter Gäste aus allen Gegenden der gebildeten Welt dar.**)

Sein eignes geselliges Talent, der Affect, der fast alle seine Reden begleitete, trug unendlich viel zur Belebung der geistreichen Gesellschaft bei, und dieser Ton des Affects, der durch den Ton der feinen Sitte gemäßigt war, ging auch in seine Schriften über. Man hat Jacobi den Beruf zum Schriftsteller absprechen wollen, weil es ihm an tieferer gelehrter Bildung fehlte;***) er war, sagt man, mehr wissenschaftlicher Dilettant. Allein gerade dieß scheint mir von der höchsten Bedeutung, daß ein Mann, der aller deutschen Schulfüchserei fern blieb, der mehr von der französischen Bildung aus angeregt worden war, ein Mann, der um keinen philosophischen Katheder zu disputiren brauchte, weil er mehr als genug zum äußern Leben hatte, daß ein solcher Mann, rein aus dem

*) Aus meinem Leben, Buch 14. (Stuttg. Ausg. 1829. XXVI. S. 285.)

**) Jacobi stand in Verbindung und brieflichem Verkehr mit Lessing, Hamann, Herder, Wieland, Goethe, Lavater, Schlosser, Gleim, Claudius, Dohm, Joh. v. Müller, G. Forster, Sömmering, Hemsterhuis, Heinse, Graf Windischgräz, der Gräfin Gallizin, der Sophie Laroche, Elise Reimarus rc. Unter den Genannten ist es namentlich der Holländer Franz Hemsterhuis, mit welchem Jacobi in religiöser Beziehung sich vielfach berührt.

***) Siehe Gervinus IV. S. 556 ff.

innern Triebe seines Geistes heraus sich in die Tiefen der Philosophie wagte, nicht um sich einen Namen zu machen oder eine Schule zu stiften, oder ein Journal zu gründen, sondern rein um mit sich selbst in's Klare zu kommen über die höchsten Angelegenheiten der Menschheit. „In Jacobi," sagt sein neuester katholischer Biograph *) sehr schön, „finden wir das Bild eines unablässig nach Selbsterkenntniß und Selbständigkeit ringenden Mannes, dessen ganze Aufmerksamkeit auf das Sittliche gerichtet ist und der der angeborenen Würde des Menschen nicht bloß im Wort, sondern auch in der That Zeit seines Lebens die höchste Achtung gezollt hat." Dieser Trieb nach selbständigem Denken hatte sich in Jacobi schon in seiner frühesten Kindheit geregt. „Ich ging," sagt er, „noch im polnischen Rocke, da ich schon anfing mich über Dinge einer andern Welt zu ängstigen, und mein kindischer Tiefsinn brachte mich im achten oder neunten Jahr zu gewissen Ansichten, die mir bis auf die Stunde ankleben. Die Sehnsucht, in Absicht der bessern Erwartungen des Menschen zur Gewißheit zu gelangen, nahm mit den Jahren zu, und sie ist der Hauptfaden geworden, an den sich meine übrigen Schicksale knüpfen mußten." Und dieser Trieb verließ ihn auch in den spätern Jahren nicht. „Ich habe nun (heißt es in dem Gespräch über Idealismus und Realismus**) meine 43 Jahre auf dem Rücken und bin mit ziemlich derber Hand vom Schicksal hin- und hergeworfen worden. Tausende von Menschen können mich an Geistesgaben übertreffen, aber gewiß nur Wenige an Standhaftigkeit und Eifer im Ringen nach Einsicht und Wahrheit. Den berühmtesten und auch unberühmten Quellen menschlicher Erkenntniß bin ich unermüdet nachgegangen, und von manchen erforschte ich den Ursprung bis dahin, wo sie in unsichtbaren Adern sich verlieren. Andere Forscher, und nicht wenige von den größten Geistern unter meinen Zeitgenossen, sah ich lange in der Nähe. Ich habe Gelegenheit gehabt, und bin gezwungen gewesen, meine Kräfte vielfältig zu versuchen und versuchen zu lassen."

Jacobi ist recht eigentlich der Philosoph des Lebens und der Philosoph der gebildeten Welt geworden, aber beides in einem höhern, in einem edleren Sinn, als jene Popularphilosophen, welche die von

*) Zirngiebl a. a. O. Vorrede S. V.; desto schmerzlicher muß uns das unmilde Urtheil Friedrich Schlegels berühren, der dem edlen Manne eine Eitelkeit vorwirft, auf die er selbst wieder eitel sei „bis in's tausendste Glied". Brief an Caroline vom 20. Oct. 1798. Caroline I. S. 227. Aehnlich hat ihn Schelling behandelt.

**) Werke, herausg. von Roth, Bd. II. S. 133.

außen aufgerafften, rhetorisch zugestutzten Gedanken durch Verflachung gemeinnützig zu machen suchten und meist nur oben abschöpften. Nein, jenes redliche Ringen nach Tiefe sowohl als nach Klarheit, jenes beständige Insichgehn, jenes Rechenschaftfordern von dem Innersten unsers Wesens, jenes Zurückgehn auf das Ursprüngliche im Menschen, auf das Gefühl, und dann vollends jene Humanität, womit er jede Erscheinung auf dem geistigen Gebiete, der er den Ernst abmerkt, willkommen heißt, aber auch jener edle Zorn, womit er das abstößt, was den persönlichen Gott verleugnet und die Tugend schändet, — das ist es, was ihn mit Herder auf eine Linie stellt, und was ihn allen denen werth machen muß, die mit Verschmähung angelernter Schulphrasen denselben Gang der eignen innern Lebenserfahrung zu gehn sich entschlossen haben, was auch das Geschrei der Mode dazu sage.

Jacobi stand zu der Philosophie seiner Zeit, wie sie von Kant bis Schelling sich durcharbeitete, in einem ganz eignen Verhältniß.*) Von jedem dieser Systeme wurde er angeregt, von jedem lernte er, an jedem übte er seine Kraft, aber keins genügte ihm, und am meisten abgestoßen ward er durch den Pantheismus, sowohl durch den frühern des Spinoza, den er darum doch als Menschen hochachtete, als durch den spätern der Schelling'schen Naturphilosophie. Jacobi war, je nachdem man sich selbst einen Begriff von Philosophie macht, entweder ein Gegner aller Philosophie, „ein Unphilosoph", wie er sich selbst nannte, oder er war, wofür wir ihn halten, ein Philosoph im Sinne des Wortes, wie Sokrates es gewesen, durch die Erkenntniß seines Nichtwissens, bei vielem und reichem Wissen von sich und den Dingen."**) Entschiedner Gegner war er allerdings von der Philosophie, der die bloße formelle Erkenntniß der Dinge der letzte Zweck ist. Er hatte keinen Sinn für jenen bloß „logischen Enthusiasmus", dem das Denken selbst das Höchste

---

*) Dieses Verhältniß läßt sich nicht so leicht darstellen. „Gieb Dir doch gelegentlich einmal Mühe," schreibt Goethe an Jacobi, „mir deutlich zu machen, worin Du von unsern neuern Philosophen differirst, und wo der Punkt ist, auf dem ihr euch scheidet, und setze mich in den Stand, in Deinem Namen mit ihnen zu streiten." Briefwechsel S. 209.

**) „Jacobi war kein Philosoph in des Wortes strengem Sinne. Zu einem Systeme hat er es nicht gebracht. Aber er war ein voller Mensch, der auch als voller Mensch philosophirte: ein Gelegenheitsphilosoph, wenn man will, aber von einer Unbefangenheit und Reinheit der Forschung, von einer Weihe und Schönheit der Darstellung, wie wenig Zunftphilosophen gehabt haben." Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus. Leipzig 1854. S. 128. Vgl. auch Perthes Leben 1. S. 67 ff.

ist. Sein letzter Zweck war nicht das Erklären der Dinge, sondern gerade das, was sich nicht erklären, nicht in Begriffe fassen, nicht in Worte zerlegen läßt, das Einfache, das Unauflösliche. „Der Grund aller speculativen Philosophie," sagt er*), „ist nur ein großes Loch, in das wir vergeblich hineinsehen, wie in einen ungeheuern finstern Abgrund." Aber diese Abneigung gegen die speculative Philosophie hielt ihn darum nicht ab, fort und fort dem Grunde nachzuspüren, nur daß er nach innen grub, während die Andern an jenem Loche nach außenhin fortgruben. „Niemand," sagt Jacobi, **) „kann Grübelei mehr als ich verachten, aber davon unterscheide ich die freie Anstrengung des innersten ursprünglichen Sinnes." Und auf diesen innersten ursprünglichen Sinn gründete Jacobi alles. „Wohl," sagt er, ***) „giebt es ein Wissen von dem Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen, und zwar ist dieses Wissen das Gewissheste im menschlichen Geiste, ein absolutes, aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen, aber zu einer Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten." Jacobi war kein Vernunftverächter, vielmehr redete er der Vernunft das Wort; nur war ihm die Vernunft nicht ein Vermögen, die Wahrheit von sich aus zu erschaffen, zu erfinden, zu erzeugen; sondern unter Vernunft dachte er sich nach der Ableitung des Wortes das Vernehmende, eben jenen innersten ursprünglichen Sinn. Vernunft und Glaube dachte er sich sonach nicht im Widerstreit mit einander, sondern sie sind ihm eins. Der Glaube ergänzt innerlich das, was das Wissen nicht zu erreichen vermag. Jacobi schloß sich darin an Kant an, daß er die Unzulänglichkeit unsrer Erkenntniß anerkannte, etwas rein Demonstrirbares über Gott und göttliche Dinge aussagen zu können; denn „allemal und nothwendig ist der Beweisgrund über dem, was bewiesen werden soll — der Geist verträgt überhaupt keine wissenschaftliche Behandlung, weil er nicht Buchstabe werden kann; und wir vertilgen den Geist, indem wir ihn in Buchstaben zu verwandeln pflegen."†) — Aber wenn Kant eben darum für die göttlichen Dinge in seinem System eine leere Stelle gelassen hatte, die er

*) Werke I. S. 366.

**) An Hamann, Werke I. S. 403.

***) Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig 1811. S. 152. Anm. Zum Verständniß der Philosophie Jacobi's dienen wesentlich auch die beiden in Form des Romanes gehaltenen Schriften: Allwills Briefsammlung u. Woldemar (1792. 94.), die Zirngiebl sogar als die „einzigen echt philosophischen Werke Jacobi's" (?) will gelten lassen a. a. O. S. 25.

†) Werke II. S. 314.

nur unvollkommen und ungenügend durch das ausfüllte, was er der praktischen Vernunft zuwies, so ergänzte dieß Jacobi durch die Lehre vom Glauben. Der Mensch kann Gott allerdings nicht im Denken erreichen, aber fühlen und erfahren kann er ihn. — Man muß Gott lieben, sagt er mit Pascal, um ihn zu erkennen. Diese Liebe, wie wir sie selbst liebend an uns erfahren, ist das Ursprüngliche, das vor allem Denken sich an unserm Geist Bewährende. Wir wissen von Gott und seinem Willen, weil wir aus Gott geboren, nach seinem Bilde geschaffen, seine Art und Geschlecht sind. Gott lebt in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise unmittelbar gegenwärtig, durch sein Bild in unserm innersten Selbst, was außer ihm sollte ihn uns kundthun? — Jacobi glaubte sonach an eine Offenbarung Gottes an den Menschen, aber an eine Offenbarung, die fort und fort an sein Inneres ergeht, an eine Offenbarung, die er eben vernimmt mit der Vernunft, ohne daß er sie mit dem Verstande begreifen könnte.*) So sehr er aber mit diesem Offenbarungsglauben dem kalt berechnenden Verstande entgegentrat, so wenig trat er auf die Seite der Offenbarungsgläubigen im kirchlichen Sinne des Wortes; und hier war der Punkt, worin er von seinen Freunden Claudius, Hamann, Lavater und von den Freunden und Bekennern des positiven Christenthums abwich, und wodurch er es sich unmöglich gemacht hat, zu dem Namen eines christlichen Philosophen im engern Sinne des Wortes zu gelangen, so durch und durch christlich auch seine Gesinnung, das ganze Dichten und Trachten seines Herzens und die ganze Richtung seiner Philosophie war. Eben weil Jacobi alles abhängig machte von der innern Selbsterfahrung des Gemüths, weil ihm das Göttliche das war, was ein Jeder selbst vernehmen muß, so konnte ihm eine von außen stammende Offenbarung, wenn sie auch mit allen Wundern versehn war, eben so wenig genügen, als ein äußerlich construirtes und von außen wieder angelerntes philosophisches System. In Beidem erblickte er das Tödtende des Buchstabens. Wie ihm die speculative Philosophie zu idealistisch war, so war ihm der orthodoxe Glaube zu realistisch, zu materiell und positiv. Er schätzte zwar die strengen Offenbarungsgläubigen persönlich hoch und fühlte sich mit ihnen auf das innigste durch den lebendigen Gottesglauben und durch die Fröm-

*) Es ist das Verdienst Jacobi's, auch in philosophischer Hinsicht den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand, den Kant nur halb gefaßt hatte, ganz und scharf durchgeführt zu haben, besonders in den spätern Schriften, s. Chalybäus S. 49.

migkeit des Herzens verbunden. Wie innig sein Verhältniß zu Claudius war, geht aus der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung hervor. Aber es kam ihm vor, diese frommen Leute befänden sich in einer Selbsttäuschung, indem sie das der äußern Offenbarung zuschrieben, was in ihnen selbst liege und was nur durch das Lesen der Schrift in ihnen geweckt, nicht aber erst hervorgebracht werde. Es gehe ihnen, meinte er, wie den Kindern, die, wenn sie auf einem Steckenpferde reiten, meinen, das Pferd trage sie davon, während sie es ihrer Anstrengung verdanken, daß sie weiter kommen. „Auf die eigne Schwungkraft und beständige Haltung mit Weisheit, Tapferkeit und guter Lust kommt es an; .. das Pferd macht so wenig den Mann als der Rock.“ *) — Claudius dagegen verglich eine ideale Religion ohne geschichtliche Grundlage einem gemalten Pferde, das man wohl bewundern, aber auf dem niemand reiten könne. Einen noch weitern und sinnreichern Vergleich machte Jacobi, wenn er die Offenbarung den Consonanten und den in uns lebenden religiösen Sinn den Vocalen verglich, wodurch die stummen Consonanten erst belebt werden. Damit gesteht er doch ein, daß beides zusammengehört, und darin mußte ihm auch Claudius beistimmen. Jacobi beugte sich tief vor der warmen begeisterten Schilderung, welche Claudius in seiner hohen Einfalt von Christus machte. „Welch ein Bild!“ ruft er aus, „welche erhabene und rührende Contraste! welche Gewalt der Schönheit, der Huld und Majestät in den vereinigten Zügen dieses vollkommenen Ideals vereinigter Göttlichkeit und Menschheit.“ Auch Jacobi fand, wie Claudius, alles was er vom religiösen und sittlichen Menschen verlangte, in Christus und zwar in dem wirklichen, geschichtlichen Christus vereinigt, der ihm mehr als Idee und jedenfalls keine bloße Dichtung, kein Mythus ist. Aber wenn Claudius darauf verharrte, daß er nur durch Christus zu Gott gelange, nur an ihm sich zu ihm emporheben könne, so meinte Jacobi dagegen, wir schwängen uns mit ihm empor. Daß das, was in Christus gelebt, in uns lebendig werde, das war ihm die Hauptsache. Das Sichverlassen auf geschichtliche Vorgänge galt ihm als Aberglaube, und so blieb er denn überhaupt in Beziehung auf das positiv Christliche fortwährend in einer mißtrauischen Stellung, **)

*) Göttliche Dinge S. 104.

**) Bezeichnend ist in dieser Hinsicht ein Gespräch J. G. Jacobi's mit Gries in Wandsbeck (1797), in welchem er sich äußerte: „mit dem Christenthum sei es nun wohl vorbei, aber die Menschen müßten doch etwas Festes, Positives haben, sich daran zu halten, eine Summe philosophischer Wahrheiten eine Autorität für den gemeinen Menschenverstand.“ Gries Leben S. 14 (Das Frommann'sche Haus. S. 18. Anm.).

weil er nicht ohne Grund befürchtete, daß sich die Aeußerlichkeit, die ihm so sehr zuwider war, dahinter verstecke, und weil er überhaupt ein jedes fertige System schon für etwas Gefährliches hielt, d. h. für einen Götzen, den man statt des lebendigen Gottes anbete. Hierin hatte er mit Fichte viel Aehnliches, so sehr er wieder in den philosophischen Principien von ihm abging. Zu dem innern, tiefern Lebensquell des Christenthums fühlte sich Jacobi, wie auch der spätere Fichte mit seinem ganzen Herzen hingezogen, darum wurde er auch den kalten Aufklärern gegenüber als ein Frömmler, als ein Obscurant verschrien; aber sowie er diesen Quell einfassen, sowie er den Inhalt der christlichen Lehre mit dem Verstande sich zurechtlegen, das Geglaubte in einen Behälter d. i. in ein Bekenntniß, in eine Formel fassen sollte, so sträubte sich dagegen sein innerster Sinn. „Licht ist in meinem Herzen," schreibt er an Hamann,*) „aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von den beiden Klarheiten ist die wahre? die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen nur bodenlosen Abgrund zeigt? oder die des Herzens, welche zwar verheißend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen läßt?" Aus diesem innern Zwiespalt, aus der Sympathie zur Religion und Antipathie zu aller Dogmatik und Speculation läßt sich sein eigenes merkwürdiges Geständniß erklären, er sei mit dem Herzen ein Christ, mit dem Verstande ein Heide, und er schwimme so zwischen zwei Wassern, die sich nicht in ihm vereinigen wollten.

Mit dem Heidenthum Jacobi's war es indessen nicht so ernstlich gemeint. Gerade das specifisch Heidnische, das im Pantheismus als Natur- und Weltvergötterung liegt, lag Jacobi am fernsten. Wir würden eher sagen, er war mit dem Herzen ein Supranaturalist, ja wohl gar ein Pietist im guten und edeln Sinne des Worts, und mit dem Verstande ein Rationalist; denn so wenig Jacobi auch mit den bestimmtern christlichen Lehren bei sich auf's Reine kam, so zeigte sich doch seine Philosophie darin wesentlich als eine christliche, daß er den Glauben an einen persönlichen Gott, der die Grundlage aller Offenbarung ausmacht, und ohne den alles Gerede von Offenbarung eine leere Täuscherei und ein Wortspiel ist, gegen die pantheistischen Schwärmereien der Zeit aufrecht erhielt. Den weitläufigen philosophischen Streit selbst, wie er zunächst durch das von Lessing erneuerte Studium des Spinoza angeregt wurde und dann besonders durch Schelling seine Bedeutung erhielt, können wir hier nicht verfolgen. Nur über die Streitfrage im Großen, wie sie

---

*) b. Gildemeister II S. 44b.

immer mehr eine Lebensfrage der ganzen Zeit wurde, und auf deren Beantwortung auch unsere Zeit fortwährend gespannt ist, muß einiges gesagt werden. Wenn ich das als ein Hauptverdienst der Jacobi'schen Philosophie und als ein charakteristisches Merkmal ihrer Christlichkeit heraushebe, daß sie den Glauben an einen persönlichen Gott den pantheistischen Tendenzen gegenüber aufrecht erhalten hat, so hange ich nicht an dem Wort und Begriff der „Persönlichkeit", und ich will mir gern ein andres Wort gefallen lassen, wenn eins gefunden werden kann, das bestimmt genug einen sich selbst bewußten, von der Welt unterschiednen, nicht mit der Welt in Eins zusammenfallenden Gott bezeichnet. Ich gebe zu, daß der Ausdruck „Persönlichkeit" leicht den Nebenbegriff von individueller Beschränktheit mit sich führt, die wir uns allerdings bei Gott aufgehoben denken müssen. In diesem Sinne erklärte sich Herder, der sich gegen Jacobi des Philosophen Spinoza annahm, auch gegen den Ausdruck Persönlichkeit, weil er gerade das Abstechende, das Besondere bezeichne,*) und selbst Lavater gab zu,**) die Vorstellung von einer Persönlichkeit Gottes gehöre zum Kinderzustand und Kindersinn der Menschheit. Aber derselbe Lavater stand eben darin

---

*) In s. Schrift „Gott" (Werke zur Phil. und Geschichte, Bd. VIII. S. 203 f.): „Person (πρόσωπον) hieß Larve, sodann theatralischer Charakter; dadurch führte es auf das Eigenthümliche eines Charakters überhaupt, wodurch er sich von einem andern unterscheidet; so ging das Wort in die Sprache des gemeinen Lebens über. Dieser, sagt man, spielt seine Person, er bringt seine Persönlichkeit in die Sache. So setzte man Person der Sache entgegen, immer etwas Abstechendes, auszeichnend Eigenthümliches in ihr bezeichnend. So ging es in die Gerichtssprache, in die Verschiedenheit der Stände. Können wir von dieser Prosopopöie etwas auf Gott anwenden? Er ist weder eine Larve noch Maske, weder eine Standesperson noch ein abgezeichneter Charakter, der mit andern da ist und neben ihnen spielet. Lassen wir diese Personalien, die immer doch, wo nicht auf etwas Falsches, Angenommenes, Angedichtetes, so doch auf etwas Eigenthümliches an Gestalt, Bildung, Abzeichnung von Andern, auf Stand, Rang u. dgl. führen, mithin vom reinen Begriff einer ganz unvergleichbaren Wesenheit und Wahrheit entfernen. Sowenig Gott die Person ansiehet, so wenig spielt er eine Person, so wenig affectirt er Persönlichkeiten, hat eine persönliche mit andern abstechende contrastirende Denkart. Er ist. Wie Er, ist Niemand. — Sollte aber nicht die höchste Intelligenz das Wort Persönlichkeit fordern, so daß Einheit des Selbstbewußtseins die Personalität ausmachte? — Ich sehe nicht; vielmehr bleibt Persönlichkeit immer ein fremdes, aufgemaltes Wort" u. s. w. Vgl. über diese Herder'sche Schrift Schillers und Körners Briefw. Bd. I. S. 143 ff. Werner a. a. O. S. 75 ff. „In Herder u. Jacobi," sagt Werner (S. 71) „stehen sich die Begriffe des intramundanen und extramundanen Gottes gegenüber, Immanenz und Transscendenz, nicht aber Pantheismus und Theismus, wie man fälschlich gesagt hat" [?].

**) Bei Ratjen über Kleuker S. 85.

doch wieder auf Jacobi's Seite, und drückte Jacobi's innerste Meinung aus, wenn er schrieb: „Das Kraftreichste in mir, über mir und außer mir ist Gott, und der persönliche Mensch muß personificiren." Jacobi wollte (und darin bleibt er bei allem Wortstreit ewig in seinem Rechte) nichts wissen von einem Gott, der kein Helfer ist, von einem Gott, der das Auge schafft und nicht sieht, das Ohr pflanzt und nicht hört, den Verstand werden läßt und nicht vernimmt, nicht weiß und nicht will, und darum eben nicht ist.*) — Pantheismus und Atheismus waren Jacobi dasselbe, denn ein Gott, der erst durch die Welt sein Dasein erhält und erst im Menschen zum Bewußtsein kommt, ist kein Gott, sondern ein Götze. Jacobi wollte eben so wenig einen bloß außerweltlichen und überweltlichen Gott (wie die Deisten), der, geschieden von der Welt und der Menschheit, auch sich um die Welt und die Menschheit nicht zu kümmern scheint; auch er wollte einen Gott, der sich im Inwendigen des Menschen ankündigt und uns das Zeugniß giebt, daß wir göttlichen Geschlechts sind; aber er wollte diesen Gott auch nicht einschließen in die Welt, er wollte einen Gott, den wir nicht nur in unserm Auge hätten, sondern auch vor unsern Augen, einen Gott, den wir nicht nur als Ich, sondern als Du hätten, einen Gott, zu dem wir beten können und der zu sich selbst spricht: Ich bin der ich bin. So sollte nach Jacobi der Mensch Gott eben so wohl über sich wissen, als in sich, und nur im Festhalten des Einen wie des Andern bestand ihm der lebendige Gottesglaube (Theismus), wie ihn das Christenthum und wie ihn die Bibel hat, und wie ihn alles, was Religion heißt im Himmel und auf Erden, mit ewiger Nothwendigkeit fordert und voraussetzt. So weit, um Jacobi als christlichen Denker zu würdigen.

Den persönlichen Streit zwischen ihm und Schelling, der nicht ohne Bitterkeit geführt wurde,**) wollen wir hier nicht wieder aufrühren; aber nur daran erinnern wollen wir, wie das, was damals in den beiden Männern sich bekämpfte, sich bis auf den heutigen Tag, wenn auch unter andern Namen, in den Schulen bekämpft, indem Hegel auf Schelling, Fries und viele andere selbständige Denker mit ihm theils auf Kant, theils auf Jacobi fortbauten, freilich ein Jeder wieder auf seine Weise und unter theilweiser Bestreitung seiner Vorgänger.***) Daß aber nun gerade Schleiermacher, von dem die neue Bewegung in der

*) Von den göttlichen Dingen S. 185.

**) In dem Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen. Tüb. 1812.

***) Vgl. z. B. Fries, Von deutscher Philos., Art und Kunst. Heidelb. 1812.

Theologie ausging, von Beiden, von Schelling wie von Jacobi, sich Wesentliches aneignete, nicht durch eklektische Willkür, sondern durch innere persönliche Verarbeitung beider, halte ich für höchst bedeutsam. Ehe wir aber darauf zu reden kommen, wollen wir nun das dornenreiche speculative Gebiet, auf dem ich Sie vielleicht nur zu lange aufgehalten habe, wieder verlassen und dem offenen heitern Gebiet der Kunst uns zuwenden, indem wir zu zeigen gedenken, wie die wesentlichen Grundideen der Naturphilosophie sich im Leben Bahn gemacht, theils durch Goethe, theils durch die Anhänger der sogenannten romantischen Schule.



Dreizehnte Vorlesung.

Entsprechende Richtungen auf dem Gebiete der schönen Litteratur. — Jean Paul und Hebel. — Verhältniß der Gemüthsdichtung zur Gemüthsphilosophie Jacobi's. — Goethe und die Romantiker in ihrem Zusammenhange mit Schelling. — Vergleichung zwischen Schiller und Goethe in Beziehung auf ihre Stellung zum Christenthum. — Goethe's Einfluß auf die neueste Zeit.

Wie die Kantische Philosophie ihren poetischen Ausdruck in Schiller gefunden hat, so finden wir, daß auch die Schelling'sche Naturphilosophie, mit der wir uns in der letzten Vorles. beschäftigt haben, ihre poetischen Vertreter in der neuern Litteratur hat, und zwar um so zahlreichere Vertreter, als diese Philosophie selbst ihrem Wesen nach zur Hälfte Poesie ist und sich auf den Flügeln der Phantasie über die Sphäre des gemeinen Verstandes erhebt. Die Kantische Philosophie war eine durch und durch prosaische gewesen, und die Schiller'sche Dichtung hatte sich ihr nur an die Seite gepflanzt, als ihre sentimentale Ergänzung. Was der kritische Verstand zersetzt hatte, das sollte durch die Poesie wieder gut gemacht werden, ohne daß der Grund dieses Verfahrens irgendwie durch die Wissenschaft gerechtfertigt erschien; es war mehr ein gewisser Instinct, der zu dieser Ausgleichung hintrieb, wie die Natur überhaupt und so auch die des Menschen alles wieder in's Gleichgewicht zu setzen weiß. Anders aber bei der Naturphilosophie. Sie ging mit der Poesie von Anfang an den innigsten Bund ein. Sie weckte die schlummernden poetischen Gefühle in mancher jugendlichen Brust; sie wurde recht eigentlich die Wurzel einer neuen Poetenschule, die aus ihr Kraft und Nahrung zog. Jene poetische Weltanschauung, die allem bloß technischen Geschicke zu Grunde liegen muß, wo ein echtes Kunstwerk entstehn soll, ist recht eigentlich durch diese Philosophie geweckt, die Kunst ist durch sie vollends entfesselt worden von dem steifen Regelzwang, in welchen die Nachahmung des Fremden sie gebannt hatte, und vor Allen steht Goethe da als der Meister einer

neuen Dichterschule, als der Dichterfürst, wie sie ihn nennen, als der König des neuen Geisterreiches, in welches Reich dann auch die Zaubergärten der Romantik sich theilweise verschlingen. Ehe wir nun aber den Zusammenhang der Schelling'schen Naturphilosophie mit Goethe auf der einen und den Romantikern auf der andern Seite weiter verfolgen, werfen wir erst die Frage auf, ob nicht auch die Philosophie Jacobi's, die wir als den Gegensatz zur Schelling'schen Philosophie kennen lernten, poetische Verwandtschaften nachzuweisen habe, ob nicht die Geltendmachung des religiösen Gefühls auf dem philosophischen Gebiete auch ihr Entsprechendes gefunden in der Poesie. Und diese Frage können wir mit Ja beantworten. Ich will nicht daran erinnern, daß der Philosoph Fr. H. Jacobi selbst das Gebiet der Dichtung betreten,*) indem er durch seinen Woldemar zur Litteratur des belehrenden Romans einen Beitrag gab, und auch das möchte ich nur flüchtig erwähnen, daß sein Bruder Joh. Georg unter den gemüthlichen Dichtern der Zeit eine ehrenvolle Stelle einnimmt;**) sondern um gleich einen recht bedeutenden Namen zu nennen, können wir mit guter Zuversicht sagen, daß Jean Paul das poetische Gegenbild zu unserm Philosophen gebe. Nicht nur war Jean Paul Friedrich Richter mit dem Philosophen Jacobi***) und mit Herder äußerlich befreundet, sondern er bekannte sich auch öffentlich zu dem Christenthum dieser Männer, welches er im Gegensatz gegen alle mystische Verfinsterung und puritanischen Trübsinn ein heitres Christenthum nannte. †) Mit einer starken Dosis von Satire verfolgte er in den Grönländischen Processen die gewöhnliche Orthodoxie. Aber auch er kannte und wollte eine andere und bessere Aufklärung, als die der Allgemeinen Deutschen Bibliothek; er wollte eine fromme Aufklärung und eine aufgeklärte Frömmigkeit, und beides findet er in Jacobi wieder. Mit ihm stimmt er im Positiven überein, wie im Negativen, in dem, was er behauptet, wie in dem, was er verwirft. Mit Jacobi

---

*) Goethe sagt von Jacobi, es habe ihm zum Poeten und Philosophen etwas gefehlt, um Beides zu sein. Gespräche mit Eckermann I. S. 343.

**) Gervinus wirft ihm Süßlichkeit vor; mag sein! aber Gedichte, wie „der Aschermittwoch" und „Mutterliebe, Muttertreue", „Vertrauen" u. a. m. werden ihren Werth immer behalten, wie die Gemälde von Carlo Dolce, mit denen G. selbst die Dichtungen Jacobi's vergleicht. Dabei mag man es immerhin bedauern, daß das schöne Talent längere Zeit von der sinnlich schwärmenden Anakreontik beherrscht war, wogegen wohl nicht so ganz mit Unrecht „die Pastoren" (unter ihnen auch Herder) eiferten. Gervinus IV. S. 259—262.

***) Briefwechsel von Jean Paul und Voß S. 99.

†) S. den Brief an seinen Sohn, b. Gelzer, S. 365.

hält er fest an dem Glauben an einen persönlichen Gott und an eine persönliche Unsterblichkeit, wie er denn die Hoffnung auf letztere auf eine eigenthümliche Weise in seinem Campanerthal ausgesprochen hat; *) aber mit ihm verwirft er auch die „Enge der theologischen An- und Aussichten", wie er sie nennt, welche das Lebendige unserer Sehnsucht in eine jüdisch-christliche Lehre einengen wollen. Auch Jean Paul will eine Offenbarung, aber nicht eine historisch abgemachte, für alle Zeiten geschlossene, sondern eine fortgehende Offenbarung Gottes an unser Gemüth. Auch er spricht, wie Jacobi, nicht anders als mit der tiefsten Ehrfurcht von Christo, „dem Reinsten unter den Mächtigen, dem Mächtigsten unter den Reinen, der mit seiner durchbohrten Hand eine Welt aus ihren Angeln hob"; aber die kirchliche Vorstellung von Christo kann er sich so wenig aneignen, als der Philosoph von Pempelfort. Auch er möchte mehr mit Christo sich erheben zu Gott, als durch ihn zu ihm gelangen. Die kirchliche Versöhnungslehre stößt ihn ab, während ihm dagegen die Herder'sche Auffassung des Menschensohnes, der das rein Menschliche in seiner höchsten Verklärung darstellt, am meisten zusagt. — Religionsspöttereien hat sich Jean Paul in seinen Schriften nirgends erlaubt, im Gegentheil schaudert sein Gefühl vor solcher Entartung des Menschen zurück; aber wohl hat er gelegentlich die kirchlichen Lehrbestimmungen humoristisch gewendet,**) um dadurch das Unzureichende aller Verstandesbestimmungen in der Religion recht auffallend zum Bewußtsein zu bringen. Ueberhaupt ruht auch Jean Pauls Glaube (nach seinen eignen Worten) nicht auf vereinzelten Beweisen, wie auf Pfählen oder Füßen, die man nur umzubrechen brauche, um ihn umzustürzen; sondern er wurzelt mit tausend unsichtbaren Fasern auf dem breiten Boden des Gefühls. Daher, meint er, könne man jemand „bis zum Verstummen widerlegen, ohne ihn doch zu überzeugen; das Gefühl überlebt die Einsicht, wie der Schmerz die Trostgründe".***) — Wenn ihm nun die altkirchliche Dogmatik mit

---

*) „Wie die Jacobi, Lavater und Jung einen persönlichen Gott haben mußten in Menschengestalt [wer sagt dieß? die Menschengestalt ist hineininterpretirt], so schien er einer individuellen Fortdauer zu bedürfen, obgleich er in dem Campanerthal nicht einmal denen viel Trost reichen dürfte, die eine persönliche Existenz verlangen." Gervinus V. S. 245 f. Allerdings wird der gläubige Christ andere Unterlagen seines Glaubens an Unsterblichkeit finden, als ihm die Jean Paul'sche Dichtung giebt; aber, worauf Jean Pauls Haupthoffnung beruht, daß das Reich des Schönen, Guten, Wahren nicht abgeschlossen sei mit dieser Welt, darin werden ihm alle die beistimmen, die es noch nicht zur Resignation des Nihilismus gebracht haben.

**) In den grönländischen Processen und im 10. Capitel des Siebenkäs.

***) Vgl. Gelzer S. 376.

der neuern fortgeschrittenen Bildung unvereinbar schien, so bedauerte er dagegen mit gleichem Schmerze wie Jacobi das Abblühen und Versinken der Religion, er sah hierin traurigen Zeiten entgegen, und wußte keine andere Aushülfe, als durch die wahre Bildung selbst. Nicht der weltliche und nicht der geistliche Arm, nicht Staat und Kirche sind es, die nach ihm die Religion wieder zu heben berufen sind, sondern die Wissenschaft und die Poesie. „Die Musen allein können die Bekehrerinnen der Großen werden", und die Schriften der Alten sind ihm „eine ewige Bibelanstalt". In den innern Kern des Christenthums, von dem aus es allein zu begreifen ist, war Jean Paul nicht eingedrungen, aber seine Segnungen hat er sich gleichwohl mit dem Gemüthe angeeignet, und wenn diese doch namentlich darin bestehen, daß der innere Mensch und die innere Welt des Menschen zu ihrem Rechte kommen, so ist Jean Paul vor vielen Andern von der christlichen Weltansicht beherrscht, und wir möchten sagen, daß ohne vorangegangenes Christenthum seine Dichtungsart eben so wenig möglich gewesen wäre, als die Philosophie Jacobi's. Die harte Kruste, die sich auf das historische Christenthum gesetzt hatte durch die Satzungen der Orthodoxie, machte es beiden Männern unmöglich, zu einer unbefangenen geschichtlichen Auffassung durchzudringen, während sie vom Geiste des Christenthums nicht nur berührt, sondern theilweise tief durchdrungen waren.

Neben Jean Paul nehmen wir keinen Anstand unsern alemannischen Dichter Johann Peter Hebel zu stellen. Auch bei ihm können wir die Wahrnehmung machen, daß alles, was er unmittelbar mit dem Gefühl auffaßt, eine höhere himmlische Weihe, die Weihe der reinsten Kindlichkeit und Unschuld an sich trägt, wie sie nur das Christenthum zu geben vermag. Der Gott, den er überall findet in der ganzen Natur, der seine Engel den Blumen zusendet und der mit dem frühen Morgenroth über die Bergeshöhe emporsteigt,*) der ist kein andrer, als der lebendige Gott der Bibel, der Gott Hiobs und der Psalmen und der Vater Jesu Christi, der die Lilien des Feldes kleidet und die Vögel des Himmels nährt; es ist nicht die in der Welt verschwimmende, erst allmälig zum Bewußtsein erwachende Weltseele. Ebenso blüht unserm Dichter auch auf den Gräbern die Hoffnung einer persönlichen Fortdauer, eine Hoffnung, die so überaus schön und kindlich, so ganz auf dem Grunde bibli-

---

*) So in den „Marktweibern in der Stadt":

„Der lieb Gott, meint me, well selber cho,
Er seig scho an der Chrischone."

schen Vorstellungen und doch wieder mit freiem Dichtersinne behandelt, in der „Vergänglichkeit“ sich ausspricht.*) Auch die christliche Sitte und das christliche Leben treten uns in den alemannischen Gedichten in ansprechender Einfachheit und ergreifender Natürlichkeit entgegen. Wir dürfen nur an „die Mutter am Christabend“ und an „die Sonntagsfrühe“ erinnern. Und so wird ja auch im „Morgenstern“ gebetet um „ein christliches Herz und christlichen Muth“. Das Tischgebet, das Läuten der Betglocke, das Hinwallen der Gemeinde zum Hause des Herrn und die christlichen Gebräuche bei Taufe, Hochzeit und Sterben finden alle ihre Stelle, und reihen sich als kostbare Reliquien in die strahlende Monstranz ein, in der er uns den allzeit gegenwärtigen Gott schauen läßt. Und doch war Hebel nichts weniger als christlich orthodox. Das bestimmtere positiv Christliche tritt auch bei ihm wie bei Jean Paul mehr in den Hintergrund; ja in seinen theologischen Schriften, die Hebel später als Prälat in Carlsruhe herausgab, und auch in seinen Predigten spricht sich mehrfach die rationalistische Denkweise aus, der Hebel mit seiner theologischen Bildung angehörte.**) Zu einem klaren und sichern Bewußtsein dessen, was die protestantische Kirche will und soll in ihrer Stellung zur Zeit und was sie werden kann durch eine lebendige Theologie, hat es Hebel nicht gebracht, und wir dürfen wohl sagen, daß der Dichter Hebel mit seinem ahnungsreichen Gefühl tiefer in das Wesen des Christenthums und in die Bedürfnisse des menschlichen Herzens eingedrungen sei, als der Kirchenrath Hebel mit seiner theologischen Einsicht in die Bedürfnisse der protestantischen Theologie und Kirche.***)

*) Hebel kommt darin mit Jean Paul überein, daß er die Sterne als die künftigen Wohnsitze der Seligen bezeichnet. Es liegt darin etwas Charakteristisches für die Glaubensweise beider Männer und ihrer Zeit überhaupt. Unchristlich ist die Vorstellung nun einmal gewiß nicht (Joh. 14, 2.); aber eines bestimmten biblischen Haltes entbehrt sie allerdings. In andern Gedichten, wie: „Auf einem Grabe“ und dem „Wächter in der Mitternacht“, steht der Dichter ganz auf dem Boden der biblischen, volksthümlichen Eschatologie, und wir begreifen diese durch ihn besser, als durch alle exegetische und dogmatische Erörterungen. Wie schön und zart heißt es unter anderm im „Winter“:

„Meng Summer-Vögeli schöner Art
Lit unterm Bode wohl verwahrt,
Es hat kei Chummer und kei Chlag,
Und wartet uf si Ostertag.“

**) Ging er doch in der Verkennung des protestantischen Grunddogmas so weit, daß er den Augustin einen Ketzer, und den Pelagius einen Heiligen nannte (in den liturgischen Beiträgen).

***) Eine gerechte Würdigung hat jedoch Hebels theologischer Standpunkt gefunden an der Schrift von J. Müller, Herder als Theologe. Aarau 1870. Vgl. auch

Selbst seine biblischen Geschichten haben nicht in dem Grade befriedigt, wie man es von dem gemüthreichen Dichter erwartete. Es ist mir nicht bekannt, wie weit Hebel gerade die Philosophie Jacobi's zu der seinigen gemacht hat, aber seine Erscheinung gehört, wie die von Jean Paul, hierher, insofern sich auch an ihm dieser Zwiespalt nachweisen läßt, den wir in Jacobi gefunden haben und den dieser selbst an sich bekannte (während ihn Andere unbewußt in sich herumtrugen), der Zwiespalt zwischen dem frommen, mit dem Christenthum sympathisirenden Gefühl, und einem an die dogmatische Form sich stoßenden und darum der neuern Aufklärung sich zuwendenden, mit der fortgeschrittenen Bildung sich gern in Vernehmen setzenden Verstand. Wir sehen aber in diesem Zwiespalt kein so bedeutendes Unglück. Er giebt sich uns nicht als Zerrissenheit zu erkennen; vielmehr findet er seine Ausgleichung in der reichen Persönlichkeit jener Männer und in der Gediegenheit ihres Charakters. Dieser Zwiespalt zwischen dem herzhaft zugreifenden Gefühl und dem kritisch zagenden Verstande, wie er mehr oder weniger in die menschliche Natur selbst gelegt ist, macht sich dann auch häufig Luft in der Sprache, die wir die humoristische nennen, und die gerade einem Jean Paul und Hebel so wohl ansteht. Beruht doch eben die Wirkung dieses Humors auf der Wahrnehmung, daß unsre Verstandeskräfte nicht hinreichen, das Unendliche würdig zu fassen, daher der Reiz nur allzunahe liegt, lieber dem Verstande zu trotzen, von den höchsten Dingen recht kindlich und einfältig zu reden, und das Erhabenste gerade mit dem zusammenzubringen, was sonst der niedern Lebenssphäre angehört. Das Naive, das mit dem Humoristischen nahe verwandt oder vielmehr seine natürliche Voraussetzung ist,*) ist daher zu allen Zeiten das beste Gegengewicht gewesen

---

die von Friedrich Becker herausgegebene Festschrift J. P. Hebel. Basel 1860 gleich das erste Stück: Schluß der „poetischen Epistel an den Vetter Vogt 1787, wo Hebel so recht im Volkston über die jungen neologischen Prediger sich ausläßt, die da meinen „sie heigen allei mit Löffle d'Glersamkeit gfresse".

„Dreck hen si gfresse, jo woll (von nuen Ehre z'vermelde)
Schwetze-n-uf der Chanzle vo weltliche Sache-n-us Büchre,
('s fräs es ke Hund und ke Chatz) und ziehn ich kai gottsig Sprüchli
Aus der Bibel a — sie wüße bi Gott nit was drinn stoht!
Bhaupte Christis der Herr, seig's Josephs libliche Suhn gsi,
Haig nit für is glitte, seig nit vo de Todten erstande.
Hol' ich der Tüfel denn au! die dunderschießige Läri!
Bringen is no um Glauben und Liebi, um Hoffnung im Himmel."

*) Wir möchten sagen, der Humor sei die durch die Reflexion des Verstandes hindurchgegangene Naivetät des Gemüthes: Das Naive geht, wo die Bildung es verdrängt oder vielmehr veredelt hat, nachgerade in's Humoristische über.

gegen das hochmüthig Gespreizte, Steife und Pedantische, gegen alle Wichtigthuerei sowohl einer falschen Orthodoxie, als einer falschen Aufklärung, als endlich einer geschraubten irrlichternden Speculation. Schon Luther ist hierin vorangegangen, und in dieser Beziehung stehen Jean Paul und Hebel mit Claudius auf einer Linie, nur daß dieser (wie Luther) sich fester an das positive Christenthum anschloß, während jene sich mit dem allgemeinen religiösen Gefühl begnügten. Aber wie wir bei Claudius über dem Gemüthlichen seines Wesens gern die etwas starre lutherische Orthodoxie der spätern Zeit vergessen, so vergessen wir bei Jean Paul und Hebel auch wieder das theilweis negative Glaubensbekenntniß ihres Verstandes über dem positiven Glaubensbekenntniß ihres Herzens.

So that sich denn in der Philosophie Friedr. Heinr. Jacobi's und in der eben geschilderten gemüthvollen, humoristischen und naiven Dichtungsweise eine eigne Art von religiöser Richtung kund, die das dogmatische Bekenntniß möglichst freiließ, dabei aber die Eindrücke der Religion in einem guten feinen Herzen zu bewahren und in edler Gesinnung darzustellen suchte. Und diese Richtung mußte sich natürlich viele Anhänger erwerben, besonders unter den Gebildeten, die sich in der alten Dogmatik eben so wenig zurechtfinden konnten, als in der neuen Speculation, die sich aber bei einer kalten, bloß verneinenden Aufklärung oder einer trocknen Moral auch nicht befriedigt fanden. Diese sammelten sich mehr und mehr zu einer unsichtbaren Kirche, in deren obern Regionen der frische Luftzug des Verstandes sein heitres Spiel trieb, ohne daß darum die Temperatur, deren das Herz in seinen nächsten Umgebungen bedurfte, wäre erkältet worden. Das Gemüthliche ward der breite Boden, auf dem sich auch die wiederfanden, die auf den scharfen Verstandeslinien keinen Raum neben einander hatten. Da fanden ein Claudius und ein Jacobi sich wieder, ein Lavater und ein Jean Paul. Kein Wunder, wenn, wie eben erst noch „Humanität und Aufklärung", so nun auch „Gemüth und Gemüthliches" zum Losungswort der Zeit wurde. Das Gemüthliche unterschied sich von dem, was wir früher Sentimentalität genannt haben, durch die größere Unmittelbarkeit, durch das, daß es wahrhaft auf die innerste Wurzel unsrer Empfindungen, auf das Gefühl zurückging und so auch wieder aus dieser Wurzel hervortrieb, während die Sentimentalität (Empfindsamkeit) oft nur ein künstliches Erzeugniß des Verstandes oder der durch den Verstand heraufgeschraubten Phantasie war. Das Gemüthliche erschien als ein frisches, gesundes Naturkind, während das Sentimentale nicht selten als ein krankhaftes, eitles und verzärteltes Wesen sich verrieth. Indessen lassen sich die Grenzen auch

hier nicht zu scharf ziehn. Auch das Gemüthliche (und darin lag seine Gefahr) konnte in Weichlichkeit ausarten, wie sie allerdings bei Jean Paul bisweilen hervortritt, und sowohl eine dämmernde Unklarheit des Verstandes als Mangel an sittlicher Energie konnten sich leicht hinter der gepriesenen Gefühlstiefe und Gefühlsinnigkeit verstecken. Stärkere männliche Naturen wurden dadurch abgestoßen, und es fehlte nicht an Gegenwirkungen von Seiten der Verstandes- und der Willensrichtung aus. Aber daß es mit der Vereinzelung und der Zersplitterung überhaupt nicht gethan sei, zu dieser Erkenntniß wurde die Zeit mehr und mehr hinangehoben. Nicht das Gemüth, nicht der Verstand, so hieß es jetzt, der Geist sei das Höchste; und während die speculative Philosophie sich abarbeitete, auf den Grundlagen der Naturphilosophie nun auch die Philosophie des Geistes darzustellen, ging auf dem Gebiete der Kunst Goethe voran, den ja Viele als den Propheten des Geistes und als den Propheten der neuen Zeit überhaupt bezeichnen. Dieß führt uns nun zu seiner nähern Betrachtung.

Wenn wir schon nach unsern vorläufigen Andeutungen Goethe mit Schelling in eine ähnliche Beziehung gebracht haben, wie früherhin Schiller mit Kant, so sollte damit nicht gemeint sein, als ob Goethe in derselben Abhängigkeit von dem Schelling'schen System gestanden habe, wie Schiller eine Zeit lang vom Kantischen. Goethe war zu frei, zu eigenthümlich, zu groß und vornehm, ja mit einem Wort zu sehr geistig, als daß er je der Nachbeter eines Systems hätte werden können. Was seine philosophischen Sympathien betrifft, so schien auch er erst mit Jacobi eine Herzensgemeinschaft eingehn zu wollen; wenigstens schmeichelte sich dieser nach der ersten Zusammenkunft mit Goethe in Köln,*) in ihm den Mann gefunden zu haben, den er bedürfe, und hoffte, daß dieß einmal gewiß ein wahres, inniges, ewiges Verhältniß sein werde, das sie zusammenbände. Beide standen mit einander auf dem vertrautesten Fuße, obgleich ihre Naturen sehr verschieden waren; zuletzt aber trat eine Spannung ein. Jacobi widmete Goethe seinen „Woldemar" mit den innigsten, wärmsten Freundschaftsversicherungen, während dieser schon erkältet war,**) und gerade das, was wir als das Wesentliche an

*) Siehe Gervinus IV. S. 536.

**) Ueber das Verhältniß Goethe's zu Jacobi geben die Gespräche mit Eckermann (s. S. 242 f.), besonders aber der oben citirte Briefwechsel guten Aufschluß. Goethe hatte sich dahin ausgesprochen, der Unterschied zwischen ihnen beiden bestehe darin, daß Jacobi ein Christ sei, und er (Goethe) ein Heide; wogegen Jacobi wieder den alten Freund daran erinnert, wie sein wahrhaft „julianischer Haß" gegen das Christenthum

Jacobi erkannt haben, die gewissenhafte Einkehr in sich selbst, das Sich-selbstbelauschen, die eigne Beobachtung des Geistes- und Gemüthslebens, war Goethe zuwider. „Es schien ihm," sagt Gervinus, *) „bis in das späteste Alter eine Krankheit, wenn man den Geist über seinen eignen Operationen belauschen wollte; er lobte sich selbst seiner Klugheit wegen, daß er nicht über das Denken gedacht, nicht gedacht habe, um zu denken; es war ihm dieß eine Verschwendung des Geistes, eine Folge der langen Weile und leeren Umgebung. Die spanischen Stiefeln der Logik, die graue Figur der Metaphysik, alles, was nicht mit dem grünen Baume des Lebens zusammenhing, war ihm zuwider, und er gestand oft und gern, daß er zur eigentlichen Philosophie **) durchaus keine Beziehung in sich fand. Wie eifrig er mahnte, den Menschen erkennen zu lernen, so warnte er doch vor der Selbsterkenntniß; er fand, daß das „„Kenne dich selbst"" einen Widerspruch in sich enthalte; wer sich in den eignen Busen schaue, dem, meinte er, „„sei es so schlecht in seiner Haut, wie dem, der sein eignes Gehirn belauere."" ***) — Allein nicht nur gegen diese auf Selbsterkenntniß gegründete Philosophie, wie sie in Jacobi sich darstellte, empfand er eine Abneigung; auch mit jener, welche statt des eignen Ichs die Welt zu ihrem Gegenstand machte, schien er sich nicht befreunden zu wollen, solange sie eben in jenen spanischen Schnürstiefeln sich bewegte, über die auch Mephistopheles im Faust sich lustig machte. „Er verwünschte Alle, die aus dem Irrthum eine eigne Welt machten und sich mit Speculationen muthwillig plagten; wohl wissend, wie sich mit dem ewig jungen Leben die Meinungen stets

---

und alle namhaften Christen, den er im Jahr 1792 mit nach Pempelfort brachte, sich schon dort gemildert habe, so daß zuletzt wenig fehlte, daß er mit dem Kämmerer in der Apostelgeschichte gesprochen hätte: „Was hindert, daß ich getauft werde?" „Du gestandest zu von einem gewissen Christenthum, daß es der Gipfel der Menschlichkeit sei; und wie ich Dein Heidenthum jenem Dir verhaßten Christenthum, das auch ich nicht mochte, vorzog, so zogst Du hinwiederum Deinem eignen Heidenthum vor, was Du mein Christenthum nanntest, ohne jedoch Dir dieses aneignen zu können." (Brief Jacobi's an Goethe vom Jahr 1815.) S. Briefw. S. 273.

*) Bd. V. S. 122.

**) Vgl. Gespräche mit Eckermann II. S. 55. „Von der Philosophie habe ich mich selbst immer frei erhalten; der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes war auch der meinige." Ein geflügeltes Wort ist ja auch jenes geworden, das Goethe den Mephisto sprechen läßt:

„Ich sag' es Dir ein Kerl der speculirt
Ist wie ein Thier auf dürrer Haide,
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und rings umher liegt schöne, grüne Waide."

***) Vgl. die angeführten Gespräche S. 132 u. 133.

verändern, lachte er der Schulen" u. s. w.*) Aber mit alle dem, daß Goethe schon um seines gesunden Geschmackes willen die geschraubte, barocke Form, die wieder an den alten Scholasticismus erinnerte, sich vom Leibe zu halten suchte, so hing doch seine Lebensansicht mit der auf's innigste zusammen, wie sie in dem Schelling'schen System sich kund gab. Gesteht er es doch selbst, er gehöre zur Identitätsschule und sei zu ihr geboren.**) Auch er sah das Leben, wie es sich giebt, als eins an; Geist und Sinn, Gott und Natur, Inneres und Aeußeres, Form und Materie war für ihn eins und dasselbe. Seine Naturstudien, mit denen er sich besonders in der spätern Zeit seines Lebens beschäftigte, waren getragen und geleitet von dieser Idee; seine Farbenlehre sollte die mechanische Vorstellung vom Lichte verdrängen; durch die von ihm so genannte Morphologie (Verwandlungslehre) suchte er die Ansicht von der Natur als einem lebendigen organischen Wesen in die Wissenschaft einzuführen; und was das Verhältniß Gottes zur Welt betrifft, so ist auch ihm der inweltliche Gott von mehr Bedeutung als der überweltliche.

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt."

Damit hängt auch Goethe's sittliche Weltansicht zusammen. Ein reges Spiel der verschiedenartigsten Kräfte ist ihm auch die sittliche Welt; aller Kampf mit der Sünde ist nur nothwendige Entwicklung, nothwendiger Durchgangspunkt. Alle Gegensätze sind ihm aufgelöst und nicht mehr vorhanden, und jener Satz, den wir als das Schibboleth der neuern Philosophie betrachten können, daß das, was ist, auch das Beste sei, der findet sich schon ganz in Goethe's Thun und Lassen ausgesprochen. Wenn Schiller das Ideal der Tugend als ein fernes, weit über uns hinausliegendes zu erstreben, zu erringen sucht, wenn er nur das, „was sich nie und nirgends hat begeben," als das bezeichnet, was das menschliche Gemüth auf ewig zu befriedigen vermöge, wenn er sich in andre Zustände sehnt, bald zurück in die Welt der Griechen, bald vorwärts in eine bessere Zeit, nach der auch ein Fichte so mächtig sich sehnte, so findet sich Goethe in der Gegenwart wohl zu Haus; das Behagliche, von

*) Gervinus a. a. O. Vgl. Gespräche rc. Bd. III. S. 123 u. 124. vgl. mit S. 222.

**) Briefwechsel mit Zelter Bd. II. S. 65.

scher Vorstellungen und doch wieder mit freiem Dichtersinne behandelt, in der „Vergänglichkeit“ sich ausspricht.*) Auch die christliche Sitte und das christliche Leben treten uns in den alemannischen Gedichten in ansprechender Einfachheit und ergreifender Natürlichkeit entgegen. Wir dürfen nur an „die Mutter am Christabend“ und an „die Sonntagsfrühe“ erinnern. Und so wird ja auch im „Morgenstern“ gebetet um „ein christliches Herz und christlichen Muth“. Das Tischgebet, das Läuten der Betglocke, das Hinwallen der Gemeinde zum Hause des Herrn und die christlichen Gebräuche bei Taufe, Hochzeit und Sterben finden alle ihre Stelle, und reihen sich als kostbare Reliquien in die strahlende Monstranz ein, in der er uns den allzeit gegenwärtigen Gott schauen läßt. Und doch war Hebel nichts weniger als christlich orthodox. Das bestimmtere positiv Christliche tritt auch bei ihm wie bei Jean Paul mehr in den Hintergrund; ja in seinen theologischen Schriften, die Hebel später als Prälat in Carlsruhe herausgab, und auch in seinen Predigten spricht sich mehrfach die rationalistische Denkweise aus, der Hebel mit seiner theologischen Bildung angehörte.**) Zu einem klaren und sichern Bewußtsein dessen, was die protestantische Kirche will und soll in ihrer Stellung zur Zeit und was sie werden kann durch eine lebendige Theologie, hat es Hebel nicht gebracht, und wir dürfen wohl sagen, daß der Dichter Hebel mit seinem ahnungsreichen Gefühl tiefer in das Wesen des Christenthums und in die Bedürfnisse des menschlichen Herzens eingedrungen sei, als der Kirchenrath Hebel mit seiner theologischen Einsicht in die Bedürfnisse der protestantischen Theologie und Kirche.***)

---

*) Hebel kommt darin mit Jean Paul überein, daß er die Sterne als die künftigen Wohnsitze der Seligen bezeichnet. Es liegt darin etwas Charakteristisches für die Glaubensweise beider Männer und ihrer Zeit überhaupt. Unchristlich ist die Vorstellung nun einmal gewiß nicht (Joh. 14, 2.); aber eines bestimmten biblischen Haltes entbehrt sie allerdings. In andern Gedichten, wie: „Auf einem Grabe“ und dem „Wächter in der Mitternacht“, steht der Dichter ganz auf dem Boden der biblischen, volksthümlichen Eschatologie, und wir begreifen diese durch ihn besser, als durch alle exegetische und dogmatische Erörterungen. Wie schön und zart heißt es unter anderm im „Winter“:

„Meng Summer-Vögeli schöner Art
Lit unterm Bode wohl verwahrt,
Es hat kei Chummer und kei Chlag,
Und wartet uf si Ostertag.“

**) Ging er doch in der Verkennung des protestantischen Grunddogmas so weit, daß er den Augustin einen Ketzer, und den Pelagius einen Heiligen nannte (in den liturgischen Beiträgen).

***) Eine gerechte Würdigung hat jedoch Hebels theologischer Standpunkt gefunden an der Schrift von J. Müller, Herder als Theologe. Aarau 1870. Vgl. auch

Man würde aber solche und ähnliche leicht hingeworfene Gedichte Goethe's mißverstehen, wenn man in ihnen den baren Ausdruck einer nur auf das Sinnliche gerichteten rohen und gemeinen Weltlichkeit finden wollte. Jeder, der Scherz versteht, wird hinter dem Buchstaben solcher Sprüche und Lieder den versteckten Sinn wohl herausfinden; es soll darin der Triumph des Genius über alle griesgrämliche Befangenheit, das leichte und freie Sichhinwegsetzen eines entbundenen Geistes über den Druck der Außenwelt und ihrer engen Verhältnisse ausgesprochen werden, und es liegt darin, bei aller scheinbaren Trivialität, etwas Hochpoetisches. Darin eben macht sich ja Goethe's poetischer Sinn geltend, daß er in dem Kleinsten das Große, im Besondern und Einzelnen das Ganze und Allgemeine, im scheinbar Unbedeutenden das Bedeutendste zu finden, und überhaupt alles, was er mit seinem Zauberstab berührt, in ein poetisches Wesen, in ein Wesen seiner Art zu verwandeln weiß. Und in der That, es gehört weit mehr echte Poesie dazu, in der leicht dahinfließenden Welle, im vorüberschwebenden Vogel ein Sinnbild des Ewigen, eine wunderbare Beziehung des Naturlebens zu unserm geistigen Leben zu finden, als wenn man erst die Himmelsleiter anstellen und von Stern zu Stern klimmen muß, um einer göttlichen Idee habhaft zu werden. Darin unterscheidet sich allerdings Schiller von Goethe. Jenem sieht man gewissermaßen die Anstrengung an, er sprüht und glüht und ist außer Athem, wenn er der himmlischen Göttin nachjagt, die ihm ewig entflieht, während bei Goethe alles wie von selbst geht, und jeder Athemzug ein fertiges Gedicht ist. Allein bei all ihrem hohen poetischen Werthe hat diese Goethe'sche Weltansicht etwas Verführerisches, wenn man sie zum Dogma, zur eigentlichen Grundlage des Sittlichen und Religiösen machen will, wenn man die echte, die bleibende und nachhaltige Versöhnung des Himmels und der Erde in dem „weltlichen Evangelium der Poesie" sucht, und mit Goethe hofft, „daß die innere Heiterkeit und äußeres Behagen uns von den irdischen Lasten befreien" soll. Für glückliche Naturen, wie Goethe selbst eine war, mag diese Weltansicht etwas sehr Befriedigendes haben, aber der Unglückliche so wenig, als der, dem das Unglück und Elend Anderer tiefer zu Herzen geht, kann sich bei ihr beruhigen. Das marmorne Götterbild der Kunst mag uns unendlich befriedigen, solange wir es vom Schaugerüste des künstlerischen Standpunktes aus betrachten, aber wie stößt uns seine unerträgliche Kälte zurück, wenn wir es umfassen wollen, in der Meinung, daß ein mitfühlendes Herz uns aus seiner Brust entgegenschlage!

Niemand mag besser als Goethe selbst uns in dieser Ueberzeugung befestigen, wenn der Dichter singt:

Ein Gott hat
Jedem seine Bahn
Vorgezeichnet,
Die der Glückliche
Rasch zum freudigen
Ziele rennt;
Wem aber Unglück
Das Herz zusammenzog,
Er sträubt vergebens
Sich gegen die Schranken
Des ehernen Fadens,
Den die doch bittere Scheere
Nur einmal löst.

Leicht ist's, folgen dem Wagen,
Den Fortuna führt,
Wie der gemächliche Troß
Auf gebesserten Wegen
Hinter des Fürsten Einzug.

Aber wer heilet die Schmerzen
Deß, dem Balsam zu Gift ward?
Der sich Menschenhaß
Aus der Fülle der Liebe trank?
Erst verachtet, nun ein Verächter,
Zehrt er heimlich auf
Seinen eignen Werth
In ungenügender Selbstsucht.

Wir müssen es Andern überlassen, die Parallele zwischen Schiller und Goethe in dichterischer Hinsicht weiter zu verfolgen.*) Aber für uns ist die Vergleichung beider Heroen der deutschen Litteratur eine unerläßliche in Beziehung auf ihre Stellung zum Christenthum. Auch in dieser Beziehung gehn die Urtheile sehr auseinander. Wenn es Leute giebt, welche in ihrer Beschränktheit beide Dichter ohne weitere Untersuchung als ausgemachte Heiden verwerfen, so hat Goethe merkwürdigerweise auch in den Augen solcher, die sonst einer strengen Ansicht im Christenthum folgen, mehr Gnade gefunden, als Schiller, während das Umgekehrte nur selten der Fall ist. Es kommt hier darauf an, was man zum Maßstab des Christlichen macht, ob die Erkenntniß, oder den Willen, die Neigung. Von Seiten der christlichen Erkenntniß steht Goethe unstreitig höher als Schiller, insofern er überhaupt einen umfassendern, weniger von Schulvorurtheilen umhüllten Geist zeigt. Er konnte z. B. die biblische Geschichte und die christlichen Dogmen weit unbefangener würdigen, als der oft leidenschaftlich erregte Schiller. Wie hätte auch der Mann, unter dessen Händen alles lebendige Gestaltung gewann, nicht auch die welthistorische Erscheinung des Christenthums in diesen

*) Bekanntlich stießen sich Beide erst persönlich ab, während sie später durch die engste Freundschaft verbunden blieben. In seinem Verhältniß zu Schiller tritt Goethe edel hervor. Schiller mußte von ihm wie ein schaalloses Ei behandelt werden. Man vergl. Schillers Aeußerungen in seinem Briefw. mit Körner. Bd. II. S. 53. Nach Lewes (II. S. 238), der die Büsten beider Dichter vergleicht, hat „Goethe's schöner Kopf die ruhige, siegreiche Größe eines griechischen Ideals, Schillers Kopf die ernste Sicherheit eines Christen, der nach dem Jenseits blickt".

Gestaltungsproceß aufnehmen und in sein großes Weltbild verarbeiten sollen?*) Welch ein Reichthum tief christlicher Anschauungen begegnet uns im Faust! welcher Sinn für die feinsten Nüancirungen des christlichen Lebens in den Bekenntnissen einer schönen Seele! Selbst die Auffassung des Christenthums in der herrnhutischen Weise ist ihm an ihrem Orte gerecht, wie sein Umgang mit dem geistreichen Fräulein von Klettenberg beweist. Welche gesunde, richtige Urtheile über den hohen Werth der Bibel und ihre erziehende Bedeutung begegnen uns in seiner Lebensbeschreibung, und zum Theil auch in den eingestreuten Bemerkungen zur Farbenlehre, und besonders in den Gesprächen mit Eckermann. Oder kann man, um nur ein Beispiel anzuführen, den Bibelverächtern ein mächtigeres Wort entgegenhalten, als das von Goethe:**) „Je höher die Jahrhunderte an Bildung steigen, desto mehr wird die Bibel zum Theil als Fundament, zum Theil als Werkzeug der Erziehung, freilich nicht von naseweisen, sondern von wahrhaft weisen Menschen genützt werden können." Und so noch mehrere ähnliche Aeußerungen. Ja, das ist gewiß, die neuere christliche Apologetik könnte aus Goethe's Schriften weit mehr Belegstellen als aus Schiller beibringen, bei dem fast überall eine Ketzerei herausschaut.

Und auch auf dem praktischen Gebiete zeigte sich Goethe, wo es sich um Einsicht in die bestehenden Verhältnisse handelte, praktisch; während sich Schiller oft unpraktisch bewies. Wenn z. B. Schiller davon träumte, durch das Theater die Welt zu verbessern und die Schaubühne als eine moralische Anstalt, gleichsam als eine zweite Kirche empfahl, und wenn, wie wir früher gesehen haben, nach solchen Andeutungen manche Geistliche der Schillerperiode wirklich poetische Phrasen und theatralische Declamation von der Bühne her auf die Kanzel brachten, so züchtigte Goethe dieß Unwesen auf's meisterhafteste in seinem Faust. Als Wagner gegen Faust äußert:

„Ich hab' es öfters rühmen hören,
Ein Comödiant könnt' einen Pfarrer lehren,"

antwortet Faust:

„Ja, wenn der Pfarrer ein Comödiant ist,
Wie das denn wohl zu Zeiten kommen mag."

---

*) Ich will hier die Stellen nicht alle ausschreiben, in denen sich Goethe zu Gunsten des Christenthums äußert, man vergl. Gelzer S. 290. und die Sammlung unter d. T. Goethe's Philosophie, von Schütz, das 3. Bändchen (Abschnitt Religion).

**) Aus meinem Leben Bd. I. Buch 4.

gegen das hochmüthig Gespreizte, Steife und Pedantische, gegen alle Wichtigthuerei sowohl einer falschen Orthodoxie, als einer falschen Aufklärung, als endlich einer geschraubten irrlichternden Speculation. Schon Luther ist hierin vorangegangen, und in dieser Beziehung stehen Jean Paul und Hebel mit Claudius auf einer Linie, nur daß dieser (wie Luther) sich fester an das positive Christenthum anschloß, während jene sich mit dem allgemeinen religiösen Gefühl begnügten. Aber wie wir bei Claudius über dem Gemüthlichen seines Wesens gern die etwas starre lutherische Orthodoxie der spätern Zeit vergessen, so vergessen wir bei Jean Paul und Hebel auch wieder das theilweis negative Glaubensbekenntniß ihres Verstandes über dem positiven Glaubensbekenntniß ihres Herzens.

So that sich denn in der Philosophie Friedr. Heinr. Jacobi's und in der eben geschilderten gemüthvollen, humoristischen und naiven Dichtungsweise eine eigne Art von religiöser Richtung kund, die das dogmatische Bekenntniß möglichst freiließ, dabei aber die Eindrücke der Religion in einem guten feinen Herzen zu bewahren und in edler Gesinnung darzustellen suchte. Und diese Richtung mußte sich natürlich viele Anhänger erwerben, besonders unter den Gebildeten, die sich in der alten Dogmatik eben so wenig zurechtfinden konnten, als in der neuen Speculation, die sich aber bei einer kalten, bloß verneinenden Aufklärung oder einer trocknen Moral auch nicht befriedigt fanden. Diese sammelten sich mehr und mehr zu einer unsichtbaren Kirche, in deren obern Regionen der frische Luftzug des Verstandes sein heitres Spiel trieb, ohne daß darum die Temperatur, deren das Herz in seinen nächsten Umgebungen bedurfte, wäre erkältet worden. Das Gemüthliche ward der breite Boden, auf dem sich auch die wiederfanden, die auf den scharfen Verstandeslinien keinen Raum neben einander hatten. Da fanden ein Claudius und ein Jacobi sich wieder, ein Lavater und ein Jean Paul. Kein Wunder, wenn, wie eben erst noch „Humanität und Aufklärung", so nun auch „Gemüth und Gemüthliches" zum Losungswort der Zeit wurde. Das Gemüthliche unterschied sich von dem, was wir früher Sentimentalität genannt haben, durch die größere Unmittelbarkeit, durch das, daß es wahrhaft auf die innerste Wurzel unsrer Empfindungen, auf das Gefühl zurückging und so auch wieder aus dieser Wurzel hervortrieb, während die Sentimentalität (Empfindsamkeit) oft nur ein künstliches Erzeugniß des Verstandes oder der durch den Verstand heraufgeschraubten Phantasie war. Das Gemüthliche erschien als ein frisches, gesundes Naturkind, während das Sentimentale nicht selten als ein krankhaftes, eitles und verzärteltes Wesen sich verrieth. Indessen lassen sich die Grenzen auch

Entgegengesetzten, die Heiterkeit." — Wie zart und fein, ganz aus der christlichen Lebensansicht heraus, ist die Bemerkung in den Wahlverwandtschaften, daß die Hochzeitfeier eigentlich immer eine ernste sein sollte, und daß ihr daher Stille mehr gezieme, als lärmender Prunk. *) Ueberall also, wir wiederholen es, wo es auf richtige Einsicht in die christlichen Dinge ankommt, da finden sich bei Goethe Geistesblicke, die wir bei Schiller in dieser Bestimmtheit vergebens suchen. Aber wenn die Einsicht nicht der einzige Maßstab des Christlichen ist, sondern vielmehr die Zustimmung und Zuneigung des Gemüthes, so möchten wir fast glauben (ohne damit Goethe Unrecht zu thun), daß Schiller zu Zeiten tiefere christliche Erregungen erfahren habe als Goethe. Wir erinnern uns hierbei jener Morgengedanken Schillers, jenes Ringens nach Wahrheit, nach Gewißheit in religiösen Dingen. Solchen Kämpfen begegnen wir in Goethe's Leben nicht. Er zweifelte zwar auch als Knabe **) schon an manchen Dingen in der Bibel und verlangte darüber Auskunft von seinem Religionslehrer, aber, wie er selbst sagt, war ihm mehr daran gelegen, seine Zweifel vorzubringen, als die Auflösung derselben zu erfahren, und der Religionslehrer wußte sich nicht anders aus der Verlegenheit zu ziehn, als daß er ein Mal über das andre mit bauchschütterndem Lachen ausrief: „Er närrischer Kerl! Er närrischer Junge!" — und dabei blieb es. Später, in seinen Jünglingsjahren, erfuhr Goethe allerdings manche Gährungen in seinem Innern, und es kostete ihn einen gewaltigen Kampf, ehe er sich zur Welt in das ruhige beherrschende Verhältniß setzen konnte, das er in seinen reifen Jahren behauptete; aber der Kampf war nicht religiöser Art, es war das Ringen des sich mit Ungestüm hervordrängenden Genius gegen die geordneten Verhältnisse der natürlichen und der sittlichen Welt, dem Titanensturm vergleichbar, der mit eigner Götterkraft den Himmel sich erringt. Aber auch nach dem „nächtlichen Sturm" gewann doch Goethe bald das Ufer wieder. Der Durchnetzte, so rühmt er von sich selbst, trocknete sich, und den andern Morgen, wenn die herrliche Sonne auf den glänzenden Wogen abermals hervortrat, hatte das Meer schon wieder Appetit zu Feigen. ***)

---

*) Dagegen spricht Schiller sehr frivol von seiner eignen Trauung: er nennt sie „einen sehr kurzweiligen Auftritt". Vgl. Briefw. mit Körner II. S. 171. Aber auch Goethe redet von der Confirmation seines Sohnes durch Herder (1802) als von einem abzuthuenden „Geschäft". Lewes II.

**) Aus meinem Leben, 4. Buch. (Werke XXIV. S. 203.)

***) Dieß mit Anspielung auf ein griechisches Sprichwort, siehe Briefwechsel mit Zelter. Werke II. S. 44.

Jacobi erkannt haben, die gewissenhafte Einkehr in sich selbst, das Sichselbstbelauschen, die eigne Beobachtung des Geistes- und Gemüthslebens, war Goethe zuwider. „Es schien ihm," sagt Gervinus,*) „bis in das späteste Alter eine Krankheit, wenn man den Geist über seinen eignen Operationen belauschen wollte; er lobte sich selbst seiner Klugheit wegen, daß er nicht über das Denken gedacht, nicht gedacht habe, um zu denken; es war ihm dieß eine Verschwendung des Geistes, eine Folge der langen Weile und leeren Umgebung. Die spanischen Stiefeln der Logik, die graue Figur der Metaphysik, alles, was nicht mit dem grünen Baume des Lebens zusammenhing, war ihm zuwider, und er gestand oft und gern, daß er zur eigentlichen Philosophie**) durchaus keine Beziehung in sich fand. Wie eifrig er mahnte, den Menschen erkennen zu lernen, so warnte er doch vor der Selbsterkenntniß; er fand, daß das „„Kenne dich selbst"" einen Widerspruch in sich enthalte; wer sich in den eignen Busen schaue, dem, meinte er, „„sei es so schlecht in seiner Haut, wie dem, der sein eignes Gehirn belauere.""***) — Allein nicht nur gegen diese auf Selbsterkenntniß gegründete Philosophie, wie sie in Jacobi sich darstellte, empfand er eine Abneigung; auch mit jener, welche statt des eignen Ichs die Welt zu ihrem Gegenstand machte, schien er sich nicht befreunden zu wollen, solange sie eben in jenen spanischen Schnürstiefeln sich bewegte, über die auch Mephistopheles im Faust sich lustig machte. „Er verwünschte Alle, die aus dem Irrthum eine eigne Welt machten und sich mit Speculationen muthwillig plagten; wohl wissend, wie sich mit dem ewig jungen Leben die Meinungen stets

---

und alle namhaften Christen, den er im Jahr 1792 mit nach Pempelfort brachte, sich schon dort gemildert habe, so daß zuletzt wenig fehlte, daß er mit dem Kämmerer in der Apostelgeschichte gesprochen hätte: „Was hindert, daß ich getauft werde?" „Du gestandest zu von einem gewissen Christenthum, daß es der Gipfel der Menschlichkeit sei; und wie ich Dein Heidenthum jenem Dir verhaßten Christenthum, das auch ich nicht mochte, vorzog, so zogst Du hinwiederum Deinem eignen Heidenthum vor, was Du mein Christenthum nanntest, ohne jedoch Dir dieses aneignen zu können." (Brief Jacobi's an Goethe vom Jahr 1815.) S. Briefw. S. 273.

*) Bd. V. S. 122.

**) Vgl. Gespräche mit Eckermann II. S. 55. „Von der Philosophie habe ich mich selbst immer frei erhalten; der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes war auch der meinige." Ein geflügeltes Wort ist ja auch jenes geworden, das Goethe den Mephisto sprechen läßt:

„Ich sag' es Dir ein Kerl der speculirt
Ist wie ein Thier auf dürrer Haide,
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und rings umher liegt schöne, grüne Waide."

***) Vgl. die angeführten Gespräche S. 132 u. 133.

vater in religiöser Beziehung und die Unvereinbarkeit ihrer Standpunkte heraus. „In meines Vaters Apotheke," schreibt Goethe einmal an Lavater (im Oct. 1782),*) „sind viele Recepte, mein Pflaster schlägt bei Dir nicht an und Deines nicht bei mir"; und schon drei Jahre zuvor hatte er seinem Freunde den Vorschlag gethan, „sie wollten einander ihre Particularreligionen ungehudelt lassen."**) In demselben Briefe bekannte er sich zur Wahrheit der fünf Sinne, und an einem andern Orte***) bedauert er Lavater um sein ewiges Kämpfen und Ringen. „Dein Durst nach Christo," sagt er, „hat mich gejammert, Du bist übler daran, als wir Heiden, uns erscheinen doch in der Noth unsre Götter." —

Und wieder in einem andern Briefe†) sprach er sich offen darüber aus, daß er zwar kein Unchrist, kein Widerchrist, aber doch ein decidirter Nichtchrist sei, und damit hat er besser, als wir es vermöchten, seine Stellung zum Christenthum selbst bezeichnet. Gegen dasselbe anstürmen, mit dem Fanatismus eines Voltaire, hielt er, schon weil er tiefer in die Geschichte blickte als jener, für ein thörichtes Beginnen; aber sich auf das Christenthum beschränken, in ihm Alles finden, das hielt er selbst für etwas Beschränktes. An andern gleichsam dazu organisirten Naturen mochte er das Christliche wohl leiden, es war ihm sogar interessant, solange es ihm als Gegenstand der Beobachtung diente, wie etwa ein Portraitmaler mit Theilnahme sich in das ihm sitzende Original vertieft, aber er wollte sich als Beobachter darüber halten. Schon zu der Zeit, als er den Werther schrieb, läßt er diesen sagen: „Ich ehre die Religion. Ich fühle, daß sie manchem Ermatteten Stab, manchem Verschmachtenden Erquickung ist. Nur kann sie denn, muß sie denn das einem Jeden sein? Wenn Du die große Welt ansiehst, so siehst Du Tausende, denen sie es nicht war, Tausende, denen sie es nicht sein wird . . . und muß sie es mir denn sein? Sagt nicht selbst der

---

*) Siehe Briefe von Goethe und Lavater, herausg. von Heinrich Hirzel. Leipzig 1833. S. 152.

**) Ebend. S. 45.

***) In einem Briefe vom 8. Jänner 1777, bei Hegner, Beiträge zur nähern Kenntniß Lavaters. Leipzig 1836. S. 91.

†) Vom Juli 1782, bei Hegner, S. 147. — Vgl. auch seine spätere Aeußerung an Fr. Jacobi vom Jahr 1813. „Als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen." Briefw. S. 261.

dem er selbst so behaglich zu reden und zu dichten weiß, ist ihm so natürlich, so angeboren; ihn ficht scheinbar nichts an, weder politisches noch religiöses Leben, noch Gezänke der Schulen, er ist immer über allen Kampf erhaben in hoher Götterruhe: daher auch die gerühmte Objectivität, die Durchsichtigkeit und Rundung, die innere Harmonie und äußere Vollendung seiner Kunstwerke, die alle den Stempel der höchsten Natürlichkeit an sich tragen, aber nicht einer nachgeahmten, einer affectirten Natürlichkeit, sondern einer gleichsam neu geschaffnen, neu aus dem Geist gebornen Natur; so daß, wenn ein Cultus des Genius statthaft wäre, man allerdings versucht sein könnte, in Goethe das schöpferische Princip als persönlich geworden anzubeten. Das diesseitige Leben, das eine sich modern nennende Philosophie empfiehlt und das immer mehr Lobredner zu gewinnen scheint, mit Verzichtleistung auf ein jenseitiges, hat gelegentlich an Goethe seinen Sprecher. „Wir wollen einander nicht auf's ewige Leben vertrösten," schrieb er 1775 an die Gräfin Juliane von Stolberg, „hier noch müssen wir glücklich sein!"; doch finden sich bei ihm auch wieder Stellen des Gegentheils, in den Gesprächen mit Eckermann und sonst, wie denn überhaupt jedes rohe Sichhinwegsetzen über das was in des Menschen Brust lebt, seiner edeln Natur zuwider lief.

Wenn die alte Zeit von den Tagen der Reformation an das Gottesbewußtsein und die Aussicht auf das Jenseits obenanstellte, wenn alles, was auch in zeitlichen Dingen unternommen ward, auf irgend eine Weise an den Himmel geknüpft wurde, ja wenn dieses Vorwalten der göttlichen Betrachtung der Dinge bis zu der Einseitigkeit sich steigerte, daß man diese Welt als ein Jammerthal betrachtete, und daß man für abstracte Glaubensstreitigkeiten mehr Sinn hatte als für das, was ein würdiges Dasein auf Erden möglich macht, so zeichnet sich die moderne Zeit durch die entgegengesetzte Betrachtungsweise aus, wonach das Weltbewußtsein das Vorherrschende ist, und wonach das ganze Streben darauf gerichtet ist, sich hier so schön und gut einzurichten, daß man sogar den Himmel darüber vergißt. Und da wüßten wir keinen Dichter, der mehr diese Gesinnungsweise ausspräche, als eben Goethe. Ganz aus diesem Weltgefühl heraus singt er:

„Wirklich ist es allerliebst
Auf der lieben Erde,
Darum schwör' ich feierlich
Und ohn' alle Fährde,
Daß ich mich nicht freventlich
Wegbegeben werde."

senalters,*) und hat namentlich den ersten und den letzten Zeitpunkt als die bezeichnet, in welchen wenigstens das Gemüth des Dichters den religiösen Eindrücken mehr offen stand als in der mittlern Periode, und daher mag uns auch manches Widersprechende in Goethe's Schriften begegnen, über das wir uns nicht wundern dürfen; doch glaube ich, daß auch in jeder dieser Perioden sich des Widersprechenden genug findet. Er sagt irgendwo:

„Die Welt ist voller Widerspruch,
Wie sollte sich ein Buch nicht widersprechen?"

Wir wollen daher auch darauf verzichten, sowohl, die Widersprüche nachzuweisen, als sie zu vermitteln; die Hauptsache bleibt für uns der Eindruck, den Goethe's Erscheinung auf die Zeit machte. Hierbei ist nun das Merkwürdige, daß, obwohl Goethe früher geboren war als Schiller, doch die eigentliche Herrschaft Goethe's in den Gemüthern eine spätere ist, und daß der Goethe'schen Hegemonie im Reiche der Geister erst die Schiller'sche vorangehn mußte, ganz ähnlich wie die kritische Philosophie der Naturphilosophie, der Rationalismus dem Pantheismus voranging. Man kann es ganz gut an dem Gange, den die deutsche Litteratur in den letzten Decennien genommen, beabachten, wie bei der Mehrzahl der Gebildeten, bei der Elite unserer Litteraten, die Schillerbegeisterung, wie sie vor etwa vierzig Jahren noch die jungen Gemüther durchströmte und wie sie z. B. in Theodor Körner einen neuen Aufschwung nahm, allmälig sich abkühlte und mehr und mehr durch die vornehme, im Leben sich leicht zurechtfindende Goethe'sche Denkweise verdrängt wurde. Oder hat nicht jenes unbestimmte, unbefriedigte Schwärmen in einer geträumten idealen Welt, das sich am liebsten in den Sternenmantel der Schiller'schen Poesie einhüllte, allmälig einer behaglichern Stimmung Platz gemacht, die statt des Sternenmantels den zierlich verbrämten Hermelin innerer Selbstzufriedenheit herauskehrte, bis auch diese Stimmung zuletzt wieder verdrängt wurde durch die der Uebersättigung (Blasirtheit), der Zerfallenheit mit Gott und Welt, die nun ihren zerrissenen Bettlermantel mit verwegenem Trotze als Königsmantel dem Sturm entgegenwirft, wobei jedoch die Eitelkeit aus jedem Loche hervorschaut? Das ist der Gang, den der sogenannte „Cultus des Genius" genommen, erst Ueberspannung, dann Abspannung, und endlich der große Weltschmerz, von dem noch nicht so lange her jeder Knabe auf der Gasse zu

*) Gelzer S. 255.

Niemand mag besser als Goethe selbst uns in dieser Ueberzeugung befestigen, wenn der Dichter singt:

Ein Gott hat
Jedem seine Bahn
Vorgezeichnet,
Die der Glückliche
Rasch zum freudigen
Ziele rennt;
Wem aber Unglück
Das Herz zusammenzog,
Er sträubt vergebens
Sich gegen die Schranken
Des ehernen Fadens,
Den die doch bittere Scheere
Nur einmal löst.

Leicht ist's, folgen dem Wagen,
Den Fortuna führt,
Wie der gemächliche Troß
Auf gebesserten Wegen
Hinter des Fürsten Einzug.

Aber wer heilet die Schmerzen
Deß, dem Balsam zu Gift ward?
Der sich Menschenhaß
Aus der Fülle der Liebe trank?
Erst verachtet, nun ein Verächter,
Zehrt er heimlich auf
Seinen eignen Werth
In ungenügender Selbstsucht.

Wir müssen es Andern überlassen, die Parallele zwischen Schiller und Goethe in dichterischer Hinsicht weiter zu verfolgen.*) Aber für uns ist die Vergleichung beider Heroen der deutschen Litteratur eine unerläßliche in Beziehung auf ihre Stellung zum Christenthum. Auch in dieser Beziehung gehn die Urtheile sehr auseinander. Wenn es Leute giebt, welche in ihrer Beschränktheit beide Dichter ohne weitere Untersuchung als ausgemachte Heiden verwerfen, so hat Goethe merkwürdigerweise auch in den Augen solcher, die sonst einer strengen Ansicht im Christenthum folgen, mehr Gnade gefunden, als Schiller, während das Umgekehrte nur selten der Fall ist. Es kommt hier darauf an, was man zum Maßstab des Christlichen macht, ob die Erkenntniß, oder den Willen, die Neigung. Von Seiten der christlichen Erkenntniß steht Goethe unstreitig höher als Schiller, insofern er überhaupt einen umfassendern, weniger von Schulvorurtheilen umhüllten Geist zeigt. Er konnte z. B. die biblische Geschichte und die christlichen Dogmen weit unbefangener würdigen, als der oft leidenschaftlich erregte Schiller. Wie hätte auch der Mann, unter dessen Händen alles lebendige Gestaltung gewann, nicht auch die welthistorische Erscheinung des Christenthums in diesen

*) Bekanntlich stießen sich Beide erst persönlich ab, während sie später durch die engste Freundschaft verbunden blieben. In seinem Verhältniß zu Schiller tritt Goethe edel hervor. Schiller mußte von ihm wie ein schaalloses Ei behandelt werden. Man vergl. Schillers Aeußerungen in seinem Briefw. mit Körner, Bd. II. S. 53. Nach Lewes (II. S. 238), der die Büsten beider Dichter vergleicht, hat „Goethe's schöner Kopf die ruhige, siegreiche Größe eines griechischen Ideals, Schillers Kopf die ernste Sicherheit eines Christen, der nach dem Jenseits blickt".

leidenschaftlichen Getreibe der Alltagsmenschen gegenüber.*) Wir können an dieser leidenschaftslosen Größe uns sogar recht sehr erfrischen und erheben, wo die Welt uns in dieses Getreibe hinabziehen will; aber ich komme hier wieder darauf zurück, daß zwischen der künstlerischen Betrachtung und der sittlichen Aufgabe, die ein Jeder sich stellt, ein großer Unterschied ist. Wenn die frühere Zeit einseitig in der Moral befangen war, so daß sie auch die Kunst zur Dienerin der Moral machen wollte, so haben Goethe und die Neuern die Kunst mit Recht als eine von moralischen und politischen Zwecken unabhängige Macht hingestellt; aber wie man so leicht aus einem Irrthum in den entgegengesetzten fällt, so geschah es hier, daß man auch das Sittliche nur mit künstlerischen Augen zu betrachten und nur das in der moralischen Welt zu schätzen anfing, was einen großen Effect macht, was etwa den Stoff zu einem Drama oder einem Roman geben könnte. Der Sinn für die stille bescheidene Tugend, für das was man verächtlich „bürgerliche Moral" nannte, trat immer mehr zurück, und sogar die biedere Rechtschaffenheit, die Züchtigkeit, die Ehrbarkeit des schlichten Christen erschien als philiströse Beschränktheit, während man dem Genie alles zu gute hielt. Das hat sich besonders auch in der Beurtheilung Goethe's gezeigt, von dem seine unbedingten Verehrer behaupteten, er und seines Gleichen (z. B. auch ein Napoleon) seien nicht nach demselben Maßstab der Sittlichkeit zu messen, wie die übrigen Sterblichen.**) Aber da treffen wir gerade auf den faulen Fleck des Geniencultus. Allerdings, wo wir große Männer beurtheilen wollen, da geziemt es uns, mit Bescheidenheit aufzutreten und, statt einer kleinlichen Splitterrichterei uns hinzugeben, vielmehr zu gestehn,

*) So schreibt er u. a. an Fr. Jacobi (1800): „Sonst machte mich mein entschiedener Haß gegen Schwärmerei, Heuchelei, Anmaßung auch gegen das wahre ideale Gute im Menschen, das sich in der Erfahrung nicht wohl rein zeigen kann, oft ungerecht. Auch hierüber, wie über manches Andere, belehrt uns die Zeit, und man lernt, daß wahre Schätzung nicht ohne Schonung sein kann." Briefw. S. 220. Vgl. 260: „Die Menschen werden durch Gesinnungen vereinigt, durch Meinungen getrennt."

**) Es ist merkwürdig, wie zwei Männer von ganz verschiedener Richtung diesen Grundsatz bekämpft haben: Röhr in seiner Denkrede auf Goethe, soweit ich mich an deren Inhalt noch erinnere, und J. P. Lange: „Ueber die Freisprechung des Genies vom Gesetz" (Beiträge zu der Lehre von den letzten Dingen S. 1 ff.). Gleichwohl hat Lange sich die Mühe nicht verdrießen lassen, eine christliche Blumenlese aus Goethe's Schriften (anonym) herauszugeben: „Goethe's religiöse Poesie, kurzer Abriß der Theologie, dargestellt aus Goethe's poetischen Werken, für Theologen, Theologie-Studierende und gebildete Laien," auf die wir unsere Leser verweisen.

daß wenn wir auch manchen ihrer Fehler nicht haben mögen, wir dagegen in den edelsten Tugenden weit hinter ihnen zurückbleiben, daß es oft nur unsere Mittelmäßigkeit ist, die uns ganz auf der gewohnten Bahn der Pflicht hält, während jene bei dem gewaltigen Drange ihres Genius auch leicht über die Bahn hinausgeworfen werden; es mag immer von uns erwogen werden, wie ein einziger großer Gedanke und eine einzige große That eines solchen Mannes tausend unsrer gutmüthigen Alltagsgedanken und unerheblichen Pflichtleistungen aufwiegt; allerdings geziemt es uns zu fragen, ob der Maßstab, den wir anlegen, eben der rechte sei, ob wir die Männer, die wir beurtheilen wollen, auch verstehen, und ob nicht manches, was uns an ihnen mißfällt, wenn wir's im rechten Zusammenhange fassen, in einem ganz andern Lichte erscheine. Dieses Mißtrauen in unsre Einsicht, diese Scheu vor allem Schulmeistern ist gewiß aller Ehren werth und noch weit entfernt von dem götzendienerischen Geniencult; das Christenthum selbst verlangt ja diese Billigkeit. Aber zu sagen, die großen Geister seien überhaupt nicht unterworfen dem allgemeinen Sittengesetze, sie seien als Günstlinge der Gottheit von vorn herein davon emancipirt, sie trügen den Maßstab ihrer Beurtheilung rein nur in sich selbst, und sie seien sich ihr eignes Gesetz, mit einem Wort, sie seien nicht unterstellt dem göttlichen Gesetze und der göttlichen Ordnung: das heißt Menschen vergöttern; und darauf bitte ich zu achten, daß eben diese Sucht der Menschenvergötterung da gefunden wird, wo der Pantheismus den Glauben an den lebendigen persönlichen Gott vernichtet hat. Der Mensch kann sich nun einmal, wo er anbeten und verehren soll, nicht begnügen mit einem leeren allgemeinen Begriff; er will, er muß Persönliches oder doch seiner Person persönlich Zugängliches verehren, und wo ihm die Persönlichkeit seines Verhältnisses zum Schöpfer entschwunden ist, da trägt er die Verehrung auf das Geschöpf über. Einer hat gelebt als Mensch unter den Menschen, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig gewohnt hat, und gerade von diesem heißt's: er ward unter das Gesetz gethan, er ward gehorsam und hat alle Gerechtigkeit erfüllt, und gerade darum hat ihn Gott erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, also auch über die höchsten und gefeiertesten Namen, und nur was in diesen Zusammenhang sich einfügt und einordnet, hat Geltung im Reiche Gottes. Die Größe des Namens geht dadurch nicht unter, sie leuchtet fort, ungetrübt als Stern im großen Sternbilde, ungeschmälert und unverkümmert als ein Smaragd am Throne des Ewigen. Das wollen wir auch in Beziehung

auf Goethe festhalten. Das Schönste, das Edelste von Goethe — es ist bereits mit aufgenommen in diesen Zusammenhang, und wenn der Apostel sagt: „Alles ist euer," so hat das Christenthum im starken Bewußtsein dieses Rechtes auch Goethe sich zu nutze gemacht, und wahrlich die besonnenen Verehrer Goethe's, sie haben mehr im Sinne des großen Dichters gehandelt, als die tact- und maßlosen Bewunderer. Wie hoch der Meister selbst stand über der Schaar seiner ihn vergötternden Jünger, das mögen wir unter anderm aus einer der spätern Unterredungen mit Eckermann abnehmen.*) „Jede Productivität höchster Art," sagt hier Goethe, „jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder große Gedanke, der Früchte bringt und Folge hat, steht in Niemandes Gewalt und ist über alle irdische Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat." Solchen Aeußerungen begegnen wir noch hie und da im Leben des seltnen Mannes, und aus der kalt scheinenden Felsenbrust schlägt oft eine uns überraschende Flamme des tiefsten religiösen Gefühls auf; und wenn wir auch nicht gerade sagen möchten (mit einem christlichen Philosophen**), Goethe habe auch in seiner Sprache das Evangelium verkündet, so stand er doch gewiß den Grundüberzeugungen des Evangeliums von dem Walten einer unverdienten göttlichen Gnade näher, als mancher mit sei-

*) Bd. III. S. 236. Auch aus den frühern Gesprächen erinnert man sich seines mißbilligenden Ausspruchs gegen eine Kritik, wie sie jetzt geübt wird (Bd. II. S. 266), und der merkwürdigen Stellen, wo er über Unsterblichkeit sich ausspricht. So stark und schneidend er sich gegen die erklärt, die nur müßig über das Jenseits speculiren (in der sentimentalen Weise, wie sie zur Zeit von Tiedge's Urania Mode war), so entschieden sagt er's doch, daß alle die für dieses Leben todt seien, die kein anderes hoffen (Bd. I. S. 121). Vgl. II. S. 56, wo er es zugleich mit dürren Worten sagt, daß die christliche Religion ein mächtiges Wesen für sich sei, über alle Philosophie erhaben, und sie keiner Stütze von ihr bedürfe.

**) Göschel in den Unterhaltungen zur Goethe'schen Dicht- und Denkweise, bei Gelzer in der Anm. S. 255. Vgl. auch „Das Frommannsche Haus und seine Freunde" Jena 1870. S. 55. Da heißt es von der christlichen Gesinnung Goethe's, „er habe sie in seinem langen Leben immer mehr bewährt durch seine Pietät, seine Treue in der Freundschaft, sein Wohlwollen, seine Wohlthätigkeit im Verborgenen, seine freudige Anerkennung fremden Werthes und Verdienstes, seine Neidlosigkeit und vor allem durch seine Wahrhaftigkeit." „Also nehmen wir ihn," heißt es weiter, „wie ihn Gott geschaffen hat und wie er unter ernster Arbeit an sich selbst geworden ist: danken wir Gott, daß wir ihn gehabt haben und in seinen Geisteswerken noch besitzen, verlangen wir von einem, der so viel geleistet hat und in seiner Art so groß gewesen ist, nicht allseitige Vollkommenheit, die keinem Menschenkinde beschieden ist."

nem Formelchristenthum. Konnten wir auch nicht zugeben, daß ein andrer sittlicher Maßstab anzulegen sei an Goethe als an Andre, so wollen wir das gern anerkennen, daß die Wege, die Gott solche Männer führt, uns häufig verborgen sind. Merkwürdig ist uns hier eine Andeutung Goethe's selbst an Lavater:*) „Mein Gott, dem ich treu geblieben bin, hat mich reichlich gesegnet im Geheimen, denn mein Schicksal ist den Menschen ganz verborgen, sie können nichts davon sehen noch hören; was sich aber davon offenbaren läßt, freu' ich mich in Dein Herz zu legen." — Zum Schlusse noch eine Stelle aus seinen letzten Gesprächen mit Eckermann:**) „Mag die geistige Cultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will: über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen."

*) Vom Jahr 1779, bei Hirzel S. 39. Vgl. damit die Stelle im Brief vom J. 1781 bei Hegner S. 138: „In mir reinigt sich's unendlich, und doch gestehe ich gern Gott und Satan, Höll' und Himmel, die Du so schön bezeichnest, in mir Einem."

**) Bd. III. S. 373.



Vierzehnte Vorlesung.

Goethe's Stellung zum Protestantismus. — Die Romantiker. Ihr Verhältniß zum Pantheismus und ihre theilweise Neigung zum Katholicismus. Novalis — La Motte Fouqué.

Goethe's Verhältniß zum Christenthum ist ein Thema, das in der That noch viel weiter ausgeführt werden könnte, als es in den wenigen Andeutungen der letzten Vorles. von uns geschehn ist. Es läßt sich bei der Doppelnatur Goethe's, deren er sich selbst bewußt war, *) bei seiner tiefen Erkenntniß und seiner leichten, oft leichtfertigen Manier, so viel für und wider sagen, die Sache läßt sich unter so verschiedenen Gesichtspunkten auffassen, daß man das eine Mal eben so sehr überrascht werden kann von der Zusammenstimmung Goethe'scher und christlicher Grundansichten, als man plötzlich wieder sich zurückgestoßen fühlen muß durch die Kälte oder durch den Leichtsinn, womit er über die heiligsten Angelegenheiten hinwegzugehn scheint. Es konnte aber auch nicht in unserm Zweck liegen, über Goethe selbst zu einem abgeschloßnen Urtheil zu kommen, so wenig als wir über Schiller, Pestalozzi, Fichte, Schelling u. a. zu einem solchen gekommen sind. Wir mußten bloß davon reden, was Goethe seiner Zeit geworden, wie die Zeit ihn verstanden und aufgenommen, und wie diese Goethe'sche Bildung auf das vorige, vorzüglich aber auf unser noch laufendes Jahrhundert gewirkt hat. Und da ist es denn gewiß, daß nächst der neuern speculativen Philosophie, welche um den Abschluß des 18. und den Anfang des 19. Jahrhunderts

*) Vgl. die vorletzte Anm. der vorigen Vorl. — Ueber die mephistophelische Natur, die Goethe gelegentlich herauszukehren wußte, s. auch Eckermann B. III. S. 322—25.

sich hervorthat, es Goethe ist, der besonders die gebildete Welt beherrschte und noch beherrscht, der eigentlich das Organ des Zeitgeistes geworden ist. Wir haben aber unsern Zweck noch nicht erreicht, wenn wir nicht auch Goethe's Stellung zum Protestantismus genauer erörtert haben. Goethe war nicht nur ein reformatorischer, er war, um seinen eignen Ausdruck in seinem Sinne zu gebrauchen, ein productiver Geist, er hat eine neue Zeit geschaffen, besonders in der Kunst; und wenn dieß auch mit der kirchlichen Reformation zunächst in keinem Zusammenhange zu stehn scheint, so können wir es doch gewiß nicht als bloßen Zufall betrachten, daß gerade die Männer, die der deutschen Litteratur des 18. und 19. Jahrhunderts einen neuen Schwung zu geben berufen waren, Lessing, Klopstock, Herder, Goethe, sämmtlich aus der protestantischen Kirche hervorgegangen sind, ebenso wie auf dem philosophischen Gebiete Leibnitz, Wolf, Kant, Fichte, Schelling und Hegel! Alles Zweige an dem einen Stamme! Goethe selbst muß diesen Zusammenhang eingesehen haben, wie aus seinem Urtheil über Luther hervorgeht. „Luther war," so spricht sich Goethe in den Gesprächen mit Eckermann aus, *) „ein Genie sehr bedeutender Art, er wirkt nun schon manchen guten Tag, und die Zahl der Tage, wo er in fernen Jahrhunderten aufhören wird productiv zu sein, ist nicht abzusehn." Hier ist nun in der That Goethe's Bescheidenheit groß und rührend, dem Pygmäengeschlechte der jungen Reformatoren gegenüber, die schon längst über Luther hinaus zu sein glauben. Solchen hat Goethe selbst am besten die Nativität gestellt, wenn er im Jahr 1816 an Zelter schrieb: „Der unglaubliche Dünkel, in den die jungen Leute jetzt hineinwachsen, wird sich in einigen Jahren zu den größten Narrheiten manifestiren." Und so ist es gekommen.**)

Goethe läßt sich unseres Dafürhaltens nach einer Seite hin füglich mit Luther zusammenstellen, insofern er wie jener in der Geschichte der deutschen Sprache eine neue Periode einleitet. Was Luther durch seine kernhafte Bibel- und Kirchensprache der Kirche geworden, das ist

*) Bd. III. S. 229.

**) Wie Goethe echt protestantisch über den sogenannten „Liberalismus" urtheilte, s. Gespräche III. S. 289: „Der wahre Liberale sucht mit den Mitteln, die ihm zu Gebote stehn, so viel Gutes zu bewirken, als er nur immer kann; aber er hütet sich, die oft unvermeidlichen Mängel sogleich mit Feuer und Schwert vertilgen zu wollen. Er ist bemüht, durch ein kluges Vorschreiten die öffentlichen Gebrechen nach und nach zu verdrängen, ohne durch gewaltsame Maßregeln zugleich oft eben so viel Gutes mit verderben."

Goethe durch seine plastische Darstellung, durch seine durchsichtige Welt- und Umgangssprache, der Welt und der Gesellschaft geworden. Beide lassen sich kühn neben einander stellen, als unübertroffene classische Muster, jeder freilich in seiner Art. Sonst was den Lebensgang und die Lebensrichtung betrifft, haben Luther und Goethe allerdings nur wenig gemeinsame Berührungspunkte, und zu dem Sohne des Frankfurter Senators, der dem Glück im Schooße sitzt und unter lauter heitern Bildern der Kunst wie von selber sich entwickelt, bildet der Bergmannssohn und Augustinermönch einen merkwürdigen Contrast, wie die Zeit von Wittenberg zu der von Weimar! Weit eher dürften wir Schiller, Herder, Fichte oder Aehnliche nennen, wenn es gölte, solche namhaft zu machen, die wie Luther eine harte Jugend durchgekämpft und für eine Idee das Leben eingesetzt haben, und die auch an ihrer Stelle einer Welt voll Teufel getrotzt hätten, um Licht und Recht zu fördern. Man hat es Goethe verargt, daß er an dem großen politischen Kampfe Deutschlands gegen seinen Bedränger so gut als keinen Antheil genommen. Man hat ihn in dieser Beziehung mit Erasmus vergleichen wollen, dem Gefeierten und Hochgestellten, mit seiner Zurückhaltung, mit seinem Witze, mit seiner feinen Hofmanier und seiner Hofgunst. Indessen will es uns doch vorkommen, als ob durch diesen Vergleich Goethe zu sehr heruntergedrückt würde. Beide waren freilich die ersten Celebritäten ihrer Zeit; aber in Goethe ist offenbar etwas Frischeres, Kernhafteres, Gesunderes, eben jenes Productive, das er an Luther erkannte, mithin doch ein Stück von Luther selbst. Eine Periode besonders tritt uns im Leben Goethe's hervor, wo dieses Luther'sche Erbstück in ihm sich kräftig regte, es war die Periode, da er den Götz von Berlichingen schrieb, in welchem sogar die Derbheit jener Zeiten mit starken Pinselstrichen gemalt wird. „Die Haut für die allgemeine Glückseligkeit daran zu setzen," heißt es im Götz, „das wäre ein Leben!" Später dachte Goethe nicht mehr so. Aber auch in den spätern Jahren zeigte er einen richtigen Blick in das Wesen des Protestantismus, in dessen große historische Bedeutung. Daß er bei seiner Vielseitigkeit auch den Katholicismus in seiner geschichtlichen Stellung aufzufassen, daß er als Künstler und als Dichter auch die katholischen Formen zu nützen wußte, wird niemanden befremden, und selbst seine Vorliebe für die Siebenzahl der Sacramente, für die er sich gelegentlich ausspricht, *) weil er meinte, der pro-

---

*) Aus meinem Leben, Buch 17. (Werke XXIII. S. 117.)

singen wußte. Wie aber überall die einseitige Verehrung menschlicher Größe, wo sie nicht ihr Maß und ihren tiefern Halt findet in der Anbetung des allein wahren Gottes, den Keim des Verderbens in sich selbst trägt, so war es auch hier. Eine Sehnsucht nach einem erträumten Ideal oder die Einbildung, man habe errungen was man noch nicht hat, sind beide gleich gefährlich; doch sehe man wohl zu, daß nicht der letzte Betrug ärger sei als der erste. — Wo Sehnsucht, wo Kampf ist, da ist doch wenigstens für den Boten des Heils immer noch ein Anknüpfungspunkt gegeben, und aus dem für sein Ideal eifernden Saulus kann ein Paulus werden. Aber wo man spricht: „ich bin reich und bedarf nichts," da tritt im Geistlichen eben jener Zustand der Lauheit ein, von dem es heißt: ich wollte, daß du kalt oder warm wärest. — Dieser Zustand der Lauheit in religiösen Dingen, der Unbekümmertheit um das Heil, deren man sich geflissentlich rühmt, ist durch die Goethe'sche Weltansicht allerdings unter einer großen Classe von Menschen verbreitet worden, nicht durch Goethe's Schuld, aber durch die Schuld seiner blinden Verehrer. Dem tieferen sinnigen Menschen, der schon ein Interesse für Gott und göttliche Dinge von Haus aus mitbringt, kann und muß allerdings so manches Wort Goethe's zur Ausbildung und Vollendung seines innern Menschen zu statten kommen, es findet sich da so manche Perle, die ganz geeignet ist den Schmuck des Christen zu erhöhen, vorausgesetzt, daß er auf der Stufe der höhern Cultur steht. Aber wer noch keine bestimmte Lebensrichtung hat, dem wird Goethe sie schwerlich erst geben. Goethe verhält sich, dem einzelnen Menschen und seinem sittlichen Streben gegenüber, wie die Natur oder wie ein Kunstwerk. Beide können, je nachdem sie aufgefaßt und verstanden werden, entweder zur Verherrlichung Gottes dienen, oder zum Götzendienste hinführen. Die Natur wie die Kunst verhalten sich stumm in Absicht auf das Sittliche, und so ist es auch bei Goethe. Sein Wahlspruch ist:

„Thu' nur das Rechte in deinen Sachen,
Das Andre wird sich von selber machen."

Aber es macht sich eben nicht von selber. So wenig Goethe in sich hineingehn wollte, so wenig führt er den Menschen in sich hinein; er lehrt ihn sich orientiren in der Welt, und da kann und soll Jeder von ihm lernen; aber er rührt ihm nicht an's Gewissen, er will es nicht; er läßt einen Jeden gewähren nach seiner Art. Dieses Absichtslose, was den Charakter eines echten Kunstwerkes ausmacht, ist es, was Goethe in gewissen Momenten so großartig erscheinen läßt, dem kleinlichen und

nicht mehr untergehen, sie mag sich auch durch Individualitäten so viel modificiren, als sie will."*)

Anders als mit Goethe verhält es sich in dieser Beziehung mit der sogenannten romantischen Schule, die, wie Goethe, mit der Schelling'schen Philosophie in einer nicht zu leugnenden Wahlverwandtschaft stand; nur daß die Romantik mehr das Phantasiereiche, ja wohl gar das Phantastische, Goethe dagegen bei allem Reichthum der eignen Phantasie mehr den eigentlichen philosophischen Kern, aber ohne die dornichte Schale sich aneignete. Wir sehen in der Romantik einerseits, den rationalistischen Tendenzen gegenüber, eine Rückkehr zum Positiven, oder vielmehr zum Ahnungsreichen, Geheimnißvollen, Ueberschwänglichen, das dem Positiven zum Grunde liegt, aber auf der andern Seite auch eine unverkennbare Hinneigung theils zum Pantheismus, theils zum Katholicismus. Vor allem müssen wir uns über das Wesen der romantischen Poesie, deren Name nicht eben der bezeichnendste ist,**) verständigen. Man hat das Wesen der romantischen Schule besonders darin finden wollen, daß sie die Poesie und die Kunst überhaupt von dem heidnischen Boden, auf dem sie so lange zu Lehn gesessen, auf den christlichen Boden zurückgeführt habe. Das darf man aber ja nicht so verstehn, als läge schon im Romantischen das Christliche und in dem Gegentheil davon das Unchristliche eingeschlossen, als sei mit der Romantik auch ohne weiteres das wahre Christenthum wieder in die Herzen der Dichter und des Volkes eingezogen, aus denen es durch die heidnische Poesie und Kunst vertrieben worden sei, als dürfe man nur zur romantischen Schule sich bekennen, um ein guter Christ zu sein. Fast scheint es aber, als ob Manche in jener Zeit es so genommen hätten. Die Behauptung, daß die Romantik ihrem Wesen nach christlich sei, fordert indessen eine große Beschränkung. Sie kann nur einen Sinn haben, wenn man an die Form der christlichen Poesie denkt, nicht aber an den Inhalt, und noch viel weniger an die eigene Gesinnung des Dichters, die dabei ganz aus dem Spiele bleibt; aber auch was die Form betrifft, so würde man richtiger von einer mittelalterlichen, als von einer christlichen Form reden. Weder die Apostel noch die Re-

*) Vgl. Briefwechsel mit Zelter I. S. 328. II. S. 319.

**) Man sehe über den Mißbrauch des Wortes die witzigen Urtheile Goethe's in den Gesprächen mit Eckermann II. S. 92, und an mehreren Stellen. — Seither ist das Stichwort „romantisch" für alle möglichen mißliebigen Tendenzen gebraucht worden, wie Strauß sogar „Julian den Abtrünnigen" als den „Romantiker auf dem Throne der Cäsaren" gefaßt hat.

formatoren wird jemand zu den Romantikern rechnen und niemand die Form, in der sie geschrieben haben, die romantische nennen; vielmehr ruht das biblische, das apostolische Christenthum seiner menschlichen Seite nach noch ganz auf dem antiken, dem classischen Boden, wie denn das N. T. in griechischer Sprache geschrieben ist, und von dem Vorrath griechisch-römischer Bildung zehrte die Kirche noch manches Jahrhundert fort. Auch die Kirchenväter waren keine Romantiker, so wenig als die scholastischen Theologen des Mittelalters; bloß die Mystiker verrathen durch die tiefe Innigkeit ihres Gefühls und die eigenthümliche Bildersprache einen romantischen Zug. Sehen wir dann weiter auf die Reformation, so wissen wir, wie diese großentheils vorbereitet worden ist durch die Wiedererweckung und Wiederbelebung der classischen Studien des Alterthums. Wir werden also auf das Mittelalter zurückgewiesen, auf die Zeit, in welcher das Papstthum und der römische Katholicismus zu ihrem Ansehn gelangten. Diese Zeit hat weniger in ihrer Theologie, als in ihren übrigen Einrichtungen, im Ritterthum, Mönchthum und den Kreuzzügen, den Stoff zu dem hergeben müssen, was man Romantik nennt. Allerdings darf man nun diese Form in so fern ein christliche nennen, als sie aus dem schon äußerlich erstarkten (aber, was man nicht vergessen darf, auch zugleich entarteten, katholisirten und romanisirten) Christenthum hervorgegangen ist. Nun wollen wir gar nicht leugnen, daß die tiefern christlichen Ideen in diesen Formen den reinsten poetischen Ausdruck gefunden haben. Man denke nur an die mittelalterliche Baukunst und die altdeutschen Malerschulen. Gewiß, die mittelalterliche Weltanschauung ist mit dem vollsten Rechte eine christliche zu nennen, im Gegensatz gegen die antike des classischen Heidenthums, weil sie ganz auf christlichen Traditionen ruht, historisch vom Christenthum getragen und so auch von seinen geistigen und gemüthlichen Bildungselementen durchdrungen ist. Insofern nun die meisten der deutschen Dichter, von Opitz bis auf Schiller und Goethe, sich in ihren Dichtungen an die Formen der alten Griechen- und Römerwelt anschlossen, sei es, daß sie, mit Geschmack oder mit Ungeschmack, die alte Mythologie in ihre Dichtungen hineinzogen, oder sei es daß sie, wie Klopstock, sich zwar von der griechischen Mythologie zur alten deutschen wandten, dagegen aber doch mit Verschmähung des Reimes die alten Versmaße der Griechen und Römer nachahmten: in so fern standen sie allerdings formell auf dem Boden des Heidenthums. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß ihre Dichtungen darum dem Gehalte nach heidnisch sein mußten. Einige Dichter füllten allerdings auch ihre Gedichte mit heidnischem Inhalt

an, aber bei weitem nicht alle. Oder wer wird Bodmer, Haller, Klopstock, Cramer, Gellert darum nicht zu den christlichen Dichtern zählen, weil ihnen das romantische Gewand fehlt, weil sie sich an die alten Versmaße, entweder an die Hexameter oder an die Alexandriner, angeschlossen haben und etwas steif einherschreiten? Müßten doch nach jener Theorie selbst die großen Liederdichter des 16. und 17. Jahrhunderts, ein Fleming, Paul Gerhard u. a. vom Christenthum ausgeschlossen werden. Es gehört also in der That eine totale Begriffsverwirrung oder leidenschaftliche Verblendung dazu, wenn man nur die romantische Poesie eine christliche nennen will. Was ein Gedicht christlich macht, ist nicht seine Form, sondern sein Inhalt, und darum ließen sich manche romantische Poesien finden, die, bei aller dem Christenthum entlehnten Form, einen unchristlichen und ärgerlichen Inhalt haben. Wenigstens ist die Nachahmung der Romantik bei den Franzosen nicht zu Gunsten des praktischen Christenthums ausgeschlagen. — Von der andern Seite soll das Verdienst der Romantik nicht verkannt werden. Daß sie der Kunst und Poesie neue Wege geöffnet, daß sie der sklavischen und oft ungehörigen Nachahmung der Alten ein Ziel gesetzt hat, ist unleugbar. „Die Romantiker," sagt Gervinus,*) „haben unstreitig ein Wesentliches beigetragen, das Bestreben der Goethe'schen Zeit weiter zu führen, in unser schleppendes deutsches Privatleben einigen Fluß zu bringen, die Philistereien daraus zu tilgen, durch die enge Stubenluft einigen frischen Zug zu treiben, die Gelehrten unter den freien Himmel zu rufen, die Monotonie der Gesellschaft zu brechen, und eine heitere Eleganz an die Stelle der Ehrensteifigkeit und des Pedantismus zu setzen." — Doch dürfen wir nicht übersehen, daß auch hierin schon Andere vorangegangen sind. Durch Herder, der die Stimmen der Völker, wie sie in Volksliedern sich aussprechen, mit Sorgfalt gesammelt, war zuerst der Sinn für eine Poesie geweckt worden, die außer den Grenzen Roms und Griechenlands lag und die doch eben so gut das Recht hatte Poesie zu heißen, als was man bisher ausschließlich dafür ausgab. So hat auch Goethe seines Orts die Fesseln sprengen helfen, welche die Geister in den alten Formen ängstlich gefangen hielten; nur hatte er bei seiner Vielseitigkeit eben so sehr das Antike wie das Mittelalterliche und Moderne, das Abendländische wie das Morgenländische, mit gleicher Kunstgewandtheit behandelt, während die eigentlichen Romantiker entweder ausschließ-

*) Nationallitteratur Bd. V. S. 600.

lich auf Mittelalterliches und auf Christliches in mittelalterlicher Form sich beschränkten oder doch wenigstens diesem den unbestrittenen Vorrang vor dem Classischen einräumten. Dadurch aber legten sie nur wieder eine neue Schulfessel dem Genius an, und eine Manier wurde herbeigeführt, die oft nur den Mangel an wahrem Geist und an Originalität desselben verdecken sollte. Wie in der Philosophie, so setzte sich von nun an auch in der Poesie eine gewisse Stil- und Sprachfertigkeit fest, mit der man wie mit einer Zauberformel den selbstprüfenden Verstand einschüchterte und ihm von vorn herein das Recht bestritt mitzureden. Wer konnte es so verhüten, daß nicht eine neue Anmaßlichkeit an die Stelle der alten trat, und dem Aufklärungsdünkel gegenüber sich der Geniedünkel geltend machte. — Wenden wir dieß genauer an auf das Religiöse, so können wir die Beobachtung machen, daß die romantische Schule in dem Maße, als sie sich mit Innigkeit in die mittelalterlich christliche Weltanschauung vertiefte, auch einen um so schneidendern Gegensatz bildete gegen das aufklärende, verflachende Wesen, das eine Zeit lang die Oberhand behauptet hatte. Die Romantik erwies sich als Reaction, sie wurde sofort der Erbfeind des Rationalismus; sie verfolgte ihn in alle seine Schlupfwinkel, sie stellte sich nicht erzürnt und eifrig gegen ihn, wie die Orthodoxie, sie neckte ihn vielmehr fortwährend und machte ihn lächerlich wo sie konnte, und zwar nicht auf dem kirchlichen und religiösen Gebiet allein, sondern auf dem der Bildung, der Erziehung, der Sitte, selbst der Politik. Ueberall und mit großer Keckheit machte sie die Rechte der Phantasie (fast mehr noch als die des eigentlichen Gefühls) geltend, gegenüber der Verständigkeit und Vernünftigkeit der Zeit. Was die Priester der Aufklärung verlacht und verspottet hatten, das wurde jetzt aus dem Staub an's Sonnenlicht gezogen und mit einer fast zügellosen Begeisterung begrüßt. Ja man kehrte jetzt den neuen Witz gegen den alten, man lachte der pedantischen, altklugen Aufklärung in's Gesicht, und vergalt ihr ihren Spott mit reichen Zinsen. Niemand trieb es in dieser muthwilligen Laune weiter als Tieck.*) Hatten die philanthropischen Erzieher, ein Basedow, ein Campe, alle Entwicklung der Phantasie herabgedrückt, hatten sie die Ammenmärchen mit sammt dem schönen Christbaum, ja auch mit sammt dem Christkinde selbst und seinem Heiligenschein aus den Kinderstuben verbannt, so wurden jetzt statt der moralisirenden Erzählungen die Märchen wieder als das eigentliche Evangelium der Kindheit gepriesen, und nicht die Kinder und das

*) Zerbino oder die Reise zum guten Geschmack.

gemeine Volk allein, auch die Erwachsenen und Gebildeten sollten jetzt wieder an der Genoveva, dem gehörnten Siegfried, den sieben Haimonskindern und dem Kaiser Octavian mehr Geschmack finden als an den langweiligen Aufklärungspredigten eines Nicolai und Aehnlicher. So fiel man auch hier bald wieder aus dem einen Extrem in das andere. Aber (und dieß war das Gefährlichste der Romantik) nicht die Verständigkeit allein, auch die gesetzliche Moralität wurde als eine den freien Genius in die Formen des Herkommens einzwängende Geistesfessel beseitigt; man spottete über die Altweibermoral eines Gellert und über die moralisirenden Prediger überhaupt; die „göttliche Grobheit" wurde der Bescheidenheit, und eine gefährliche Leichtfertigkeit in Behandlung der heiligsten menschlichen Verhältnisse der alten Ehrbarkeit, die man jetzt als Ehrensteifigkeit und Sittenziererei (Prüderie) bezeichnete, entgegengehalten. Man denke an Schlegels Lucinde! — Von der andern Seite aber gab sich neben dieser über die sittlichen Schranken sich hinwegsetzenden Freiheit und Zügellosigkeit auch wieder eine Vorliebe für das Feudalwesen, das Ritterthum, die Vorrechte des Adels u. s. w. zu erkennen, gegenüber dem revolutionären Freiheitsschwindel. Ebenso ward es im Theologischen nicht allein auf Erweckung und Belebung des religiösen Sinnes, sondern auf eine Wiederherstellung gewisser Lieblingsvorstellungen abgesehen, womit die Phantasie ihr Spiel treiben konnte, ohne daß es in die Besserung des Menschen wesentlich eingriff. Das Geheimnißvolle, das Wunderbare, das der Rationalismus schon beseitigt zu haben meinte, wurde wieder mit Vorliebe gehegt; gerade das, woran der Verstand Anstoß genommen, das ward als das eigentliche Wesen der Religion gepriesen und in's Phantastische ausgebildet. Daß damit aber dem einfachen, dem reinen apostolisch-biblischen Christenthum, wie der evangelische Protestantismus es verlangt, nur ein zweideutiger Dienst geleistet ward, läßt sich von selbst abnehmen. Man liebte das Wunder, „des Glaubens liebstes Kind" (nach Goethe), nicht allein um des Glaubens, sondern um des Wunders willen, man reizte die Phantasie und überreizte sie, man schraubte sie in's Ungeheuerliche hinauf, man schwelgte im Ueberschwänglichen, wobei es aber weniger auf sittliche Heiligung als auf G e n u ß abgesehen schien. Wir begegnen hier einer ähnlichen Erscheinung wie bei der Naturphilosophie. Wie diese die speculirende Vernunft kitzelte mit Geheimnissen, ohne Herz und Willen in die Zucht zu nehmen, so kitzelte die Romantik die Einbildungskraft.*) Eine christliche Sprache, christliche Klänge wur-

*) Man vgl. die mit der unsrigen ziemlich übereintreffende Beurtheilung b—

den auch hier wieder vernommen, alles erschien in einem magischen Dämmerlichte, man sprach, man sang, man flüsterte von dem Jesusknaben und seiner glorreichen Mutter, von der heilsamen Wirkung des Sacraments und anderm, ohne daß eigentlich an allem dem die christliche Gesinnung und Lebensrichtung energischen Antheil zu nehmen brauchte; ein dissolutes Leben schien sogar mit solcher Ueberschwänglichkeit gar nicht unverträglich. Man sehe nur, mit welcher Leichtfertigkeit die ehelichen Verhältnisse auch von Solchen behandelt wurden, die auch in Behandlung sittlicher Fragen den Ton angaben. Angesichts all dieser Erscheinungen müssen wir denn auch wieder fragen im Interesse des Kirchlichen und des Christlichen, ob uns am Ende nicht der dürre Rationalismus mit seiner trocknen, aber ehrlichen und ernsten Moral noch lieber sein müßte, wenn wir nur die Wahl hätten zwischen diesem und einem solchen romantisirten Christenthum. Wir müssen auch hier wieder die Beobachtung wiederholen, daß der Pantheismus, das Gleichstellen von Gott und Welt, das Aufheben der Schranken zwischen menschlicher Freiheit und Naturnothwendigkeit, oder wenigstens das gewissenlose Rütteln an diesen Schranken, das Ineinanderwirren des Natürlichen und des Sittlichen, des Metaphysischen, des Aesthetischen, Religiösen, die Beseitigung und Verhöhnung einer verständigen, ordnenden, die Gebiete aus einander haltenden Thätigkeit einen großen Antheil an den Ausartungen der Romantik hatten. Gegen diese Ausartungen allein soll auch das eben Gesagte bemerkt sein; aber das ist eben das Unglück, daß diese Ausartungen bald stärker hervortraten als die guten und heilsamen Wirkungen, die wir (besonders auf dem Gebiete der Kunst) nicht verkennen wollen.

Trat nun die Romantik schon zum Christenthum überhaupt in eine zweideutige, schiefe Stellung, so müssen wir die Stellung, die sie dem Protestantismus gegenüber einnahm, geradezu eine gefährliche nennen. Schon das muß sie uns verdächtig machen, daß sie das Christliche vorzugsweise da sucht, wo es der Protestantismus nicht findet. Ich will zugeben, ja noch mehr, ich muß es der Romantik aufrichtig Dank wissen, daß sie gewisse Einseitigkeiten und Schroffheiten des Protestantismus ermäßigt, daß sie uns einen freiern, unbefangnern Blick in die Kunst-

---

Romantik bei Carl Schwarz: Zur Geschichte der neuesten Theologie. Leipz. 1856. Wer einen tiefern Einblick in die Zeit der Romantik sich verschaffen will, den können wir an die von G. Waitz veröffentlichten Briefe von Caroline Schlegel (u. d. T.: Caroline, Leipzig 1871 2 Bde.) verweisen.

schönheiten des Mittelalters geöffnet,*) daß sie uns manche Seiten des Katholicismus in einem bessern Lichte gezeigt hat, als man sie bisher zu erblicken gewohnt war. Aber schon hier wird es nichts schaden, wenn wir uns vornehmen auf unsrer Hut zu sein, und nicht alles als schön und tief und sinnig uns aufbinden lassen, was nur das Gewand in mittelalterliche Falten legt. Wenn nun aber vollends von den ersten Stimmführern dieser Schule der Protestantismus selbst herabgesetzt, mit Lehre und Leben verleugnet wurde, ja wenn gerade die Ueberläufer aus der protestantischen Kirche in die katholische hier auf diesem romantischen Grund und Boden gefunden werden (wenngleich nicht ausschließlich hier allein), so ist es doch wohl nicht zu viel gesagt, wenn wir die Stellung eine gefährliche nennen.

Damit soll nun keineswegs den Männern, die dieser Richtung gefolgt sind, weder der christliche noch der protestantische Charakter solidarisch abgesprochen werden; denn was den christlichen Charakter betrifft, so finden wir im Gegentheil Einzelne unter ihnen, die vom innigsten christlichen Gefühle durchdrungen waren und die wesentlich dazu beitrugen, es auch in Andern zu wecken und zu beleben, und rücksichtlich der Stellung zum Protestantismus findet auch hier ein Mehr und ein Minder statt. Wir können in dieser Beziehung drei Classen von Romantikern unterscheiden: solche, die wirklich zum Katholicismus übergetreten sind, solche, die äußerlich zwar Protestanten blieben, ohne jedoch ihre katholischen Sympathien zu verleugnen, endlich solche, die nach längerm Schwanken wieder zu einer festern protestantischen Ueberzeugung zurückkehrten und bei denen dann die Romantik das Lutherthum zieren half. Wir sparen die erste Classe für eine folgende Betrachtung auf, wo wir sie in Verbindung mit noch andern Zurückgetretenen (Apostaten) behandeln werden. Als Vertreter der beiden letzten wähle ich zwei Männer, deren Namen in der Litteratur bekannt sind. Der eine ist ein Dichter, der uns Allen lieb und werth ist, weil durch seine Lieder unstreitig ein tiefer Zug des Christlichen hindurchgeht, wie wir ihn bei den sogenannten classischen Dichtern, bei Schiller und Goethe, ja selbst in dieser christlichen Innigkeit kaum bei Herder gefunden haben: ich meine Hardenberg oder, wie er sich als Schriftsteller nennt, Novalis; der andere, we-

*) Vgl. besonders die Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders (von Wackenroder), herausgegeben von Tieck.

niger gerade als christlicher Dichter bekannt, ist der Baron La Motte Fouqué.*)

Die zarte Innigkeit, welche der echten Romantik inwohnt, hat sich gewiß nirgends schöner ausgesprochen, als in den geistlichen Liedern von Novalis, die einen wohlthuenden Gegensatz zu den flachen moralisirenden Reimereien der Aufklärungsperiode bilden; und wenn sie auch nicht gerade den Charakter des Kirchenliedes an sich tragen so lassen sie sich dagegen in stiller Einsamkeit, ich möchte sagen innerlich singen, und im Herzen hin- und herbewegen. Oder wem hätte nicht das schöne Lied: „Wer einsam sitzt in seiner Kammer," oder jenes: „Wenn ich ihn nur habe," oder: „Wenn Alle untreu werden, so bleib' ich dir doch treu," wem hätten nicht alle diese innigen, zarten Lieder, an die ich nur einfach zu erinnern brauche, in verschiedenen Lagen und Stimmungen des Lebens die heiligsten Mitgefühle erweckt? Wer möchte nach jener kalten Zeit einer fast nur verneinenden Aufklärung nicht gern freudenvoll mit dem Dichter die Aussicht in eine neue Zeit begrüßen mit den Worten:

„Ich sag' es jedem, daß er lebt
Und auferstanden ist,
Daß er in unsrer Mitte schwebt
Und ewig bei uns ist.

Ich sag' es jedem, jeder sagt
Es seinen Freunden gleich,
Daß bald an allen Orten tagt
Das neue Himmelreich.

Jetzt scheint die Welt dem neuen Sinn
Erst wie ein Vaterland,
Ein neues Leben nimmt man hin
Entzückt aus seiner Hand.

Er lebt und wird nun bei uns sein,
Wenn alles uns verläßt,
Und so soll dieser Tag uns sein
Ein Weltverjüngungsfest."

Aber wenn wir dann weiter nachfragen, worin unserm Sänger dieses Weltverjüngungsfest bestand, so werden wir uns kaum befriedigt finden. Wir werden namentlich in seinen prosaischen Schriften auf Aeußerungen stoßen, die bald einer unbestimmten pantheistischen Gefühlsbegeisterung und bald deutlich genug dem Katholicismus das Wort reden. Oder wer wird nicht anstehen ihm beizustimmen, wenn er sagt,**) daß nicht bestimmte Empfindungen und Gefühle, sondern gerade die unbestimmten den Menschen glücklich machen; daß das vollkommenste Bewußtsein dasjenige sei, daß es sich alles und nichts bewußt ist? ja daß der poetische Sinn nothwendig eine Verwandtschaft habe zum Wahnsinn! Und wer

*) In die gleiche Kategorie gehören auch noch andere Dichter, denen eine tiefe christliche Innerlichkeit nicht abzusprechen ist. Wir dürfen nur an Max von Schenkendorf erinnern.

**) Siehe Novalis' Schriften II. S. 163.

kann sich eines unheimlichen Schauders erwehren, wenn er neben vielen schönen und geistreichen Bemerkungen aus dem Munde des frommen Dichters die Aeußerung vernimmt: „Die christliche Religion ist die eigentliche Religion der Wollust. Die Sünde ist der größte Reiz für die Liebe der Gottheit. . . . Unbedingte Vereinigung mit der Gottheit ist der Zweck der Sünde und Liebe. Dithyramben sind ein echt christliches Product"!! Das Ineinanderwirren einer romantisch-verklärten sinnlichen Liebe und der religiösen führte denn auch hin zu dem poetischen Mariendienste, der solchen Geistern die Brücke zum Uebertritt in den Katholicismus baute. Dieser Mariendienst tritt bei Novalis offen heraus. Mehrere seiner Gedichte sind von ihm — nicht etwa nur als poetische Fiction, sondern — eben in der Weise an die Himmelskönigin gerichtet, wie er sonst an Christus als an den Herrn sich wendet. Ja er gesteht, daß der himmlischen Jungfrau Macht und Herrlichkeit weit über alle Schilderung hinaus liege, daß in ihr die Quelle der Seligkeit, der Himmel sei.

„Ich sehe dich in tausend Bildern,
Maria, lieblich ausgedrückt,
Doch keins von allen kann dich schildern,
Wie meine Seele dich erblickt.
Ich weiß nur, daß der Welt Getümmel
Seitdem mir wie ein Traum verweht,
Und ein unnennbar süßer Himmel
Mir ewig im Gemüthe steht."

Aber nicht der Mariendienst allein, das ganze Gebäude des mittelalterlichen Katholicismus fand in Novalis' Gemüth einen mächtigen Anklang und in ihm selbst einen beredten Vertheidiger.

In einem Fragment vom Jahr 1799, „Die Christenheit oder Europa" überschrieben, lobt Novalis die „schönen glänzenden" Zeiten des Mittelalters, wo eine Christenheit unsern Welttheil bewohnte, ein großes gemeinschaftliches Interesse die entlegensten Provinzen verband, ein Oberhaupt die politischen Kräfte vereinigte, wo die Geistlichen nichts als Liebe predigten zu der heiligen wunderschönen Frau der Christenheit, die, mit göttlichen Kräften versehen, jeden Gläubigen aus den schrecklichsten Gefahren zu retten bereit war. Er lobt aber noch anderes, als das Poetische des Gottesdienstes, was wir dem Dichter zu gut halten dürften: er billigt es, daß das Oberhaupt der Kirche den frechen Ausbildungen menschlicher Anlagen und den gefährlichen Entdeckungen im Gebiete des Wissens sich widersetzt habe, sobald es auf Kosten eines heiligen Sinnes geschah. Er findet es ganz in Ord-

daß der Papst es verbot, sich die Erde als einen unbedeutenden Wandelstern zu denken, weil mit der Achtung für den irdischen Wohnsitz auch die vor der himmlischen Heimath verloren gehe; er preist die Klugheit, womit die Päpste die aufgeklärten Männer an ihrem Hofe versammelten, während sie das Volk in der Unwissenheit erhielten: daher betrachtet er auch die Wiederherstellung der Wissenschaften und die darauf folgende Reformation nicht, wie andere Protestanten, als einen Segen für die Menschheit, sondern als ein Unglück, wenigstens als ein temporäres Unglück. „Luther," sagt er, „behandelte das Christenthum willkürlich, verkannte seinen Geist und führte einen andern Buchstaben und eine andere Religion ein, nämlich die heilige Allgemeingültigkeit der Bibel, und damit wurde leider eine andere höchst fremde irdische Wissenschaft in die Religionsangelegenheit gemischt, die Philologie, deren auszehrender Einfluß von da unverkennbar wird." Wenn man nun freilich sich erinnert, wie der Protestantismus nach Luther nur zu bald im Buchstaben sich verknöcherte zu einer todten Orthodoxie, und wie dann später dieselbe Buchstaben- und Silbenklauberei sich auch wieder bei denen einstellte, die vermittelst einer streng grammatischen Auslegung der Bibel am Ende allen Geist aus ihr heraus zu exegesiren sich anschickten, wie die gelehrte Theologie oft bei sprachlichen Einzelheiten sich aufhielt, ohne in den Sinn und Geist der Schrift einzudringen, so kann man solche Urtheile entschuldbar finden; nur hätte Novalis nicht Luthern aufbürden sollen, was den Theologen seiner Partei zur Last fällt. „Luther hat den Geist des Christenthums verkannt," das heißt zum mindesten den Geist Luthers verkennen. Und warum hat Luther den Geist des Christenthums verkannt? Wir hören es von Novalis: „weil er die heilige Allgemeingültigkeit der Bibel einführte." Heißt das nicht wieder den Geist der Reformation, den Geist des Protestantismus verkennen? — Gewiß, wir wollen nicht jener Bibelgläubigkeit das Wort reden, die über dem geschriebenen Buchstaben der Schrift den Reichthum des kirchlichen Lebens, wie er in der Fülle der Jahrhunderte sich entfaltet hat, verkennt, oder welche über dem äußern geschriebenen Wort das innere Wort gar nicht aufkommen läßt; wir haben schon bei andern Gelegenheiten dieß als eine protestantische Einseitigkeit bezeichnet: aber soll nun darum die große That Luthers, dem christlichen Volke die Bibel wiedergegeben und sie als den Leuchter auf den Altar gestellt zu haben statt der stummen Bilder und Symbole, soll darum diese That, um die wir Gott nie genug preisen können, als eine Unthat, als ein Mißgriff bezeichnet werden? Wenn nun aber unser Romantiker ferner den Pro-

testanten vorwirft: „Luther sei von mehrern unter ihnen in den Rang eines Evangelisten erhoben und seine Bibelübersetzung kanonisirt worden," so ist dieß geradezu unwahr. Luthers Uebersetzung ist nie kanonisirt, nie durch einen Spruch irgend eines Concils als die allein gültige anerkannt worden, sie hat sich selbst Bahn gemacht durch ihre Trefflichkeit, und neben ihr haben immer noch andere Uebersetzungen Eingang gefunden. Das wußte Novalis wohl. Aber sein Gemüth war nun einmal eingenommen gegen die Reformation, weil er fälschlich die einseitigen Ausartungen des Protestantismus, die er mit Recht bekämpfte, den Reformatoren selbst zur Last legte. Und so ist es denn auch natürlich, wenn einem also verstimmten und eingenommenen Gemüthe die ganze Geschichte des Protestantismus keine große Erscheinung des Ueberirdischen mehr darbietet, wenn er überall nur ein gedrücktes, gehemmtes, verkümmertes Leben findet. „Mit der Reformation," sagt Novalis, „war's um die Christenheit gethan; von nun an war keine mehr vorhanden, alles stand in sectirerischer Abgeschnittenheit einander gegenüber." Nach allem diesem ist nichts andres zu erwarten, als daß Novalis selbst zu der Kirche werde übergetreten sein, die vor diesem Unsegen der Reformation bewahrt blieb. Aber dieß wollte er nicht, eben so wenig wollte er unbedingt den alten Romanismus zurückführen; er hoffte vielmehr, daß eben die Krise des Unglaubens, von der er sich schmerzlich berührt fühlte, eine Umgestaltung der Kirche herbeiführen und den wahren Katholicismus, in welchem das Getrennte sich wieder vereinige, herstellen werde, und gerade auf die Romantik gründete er diese Hoffnungen zumeist. „Reizender und farbiger," sagt er, „steht die Poesie wie ein geschmücktes Indien dem kalten, todten Spitzbergen jenes Stubenverstandes gegenüber. . . . Wer den Herzschlag der neuen Zeit gefühlt hat, zweifelt nicht mehr an ihrem Kommen und tritt mit süßem Stolz auf seine Zeitgenossenschaft, auch aus dem Haufen hervor, zu der neuen Schaar der Jünger." Auch die politischen Revolutionen sind dem Dichter ein Anzeichen, daß es anders kommen und daß die Versöhnung der Völker und der Friede nicht von den Cabinetten ausgehn könne, sondern von der Religion. „Der Krieg wird nie aufhören, wenn man nicht den Palmenzweig ergreift, den allein eine geistliche Macht darreichen kann. Es wird so lange Blut über Europa strömen, bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden, der sie im Kreise herumtreibt, und, von heiliger Musik getroffen und besänftigt, zu ehemaligen Altären in bunter Vermischung treten, Werke des Friedens vornehmen, und ein großes Liebesmahl als Friedensfest auf den rauchenden Wahlstätten mit heißen Thränen gefei-

wird. Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern, und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedenstiftendes Amt installiren. . . . Die Christenheit muß wieder lebendig und wirksam werden und sich wieder eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen bilden, die alle nach dem Ueberirdischen durstigen Seelen in ihren Schooß aufnimmt und gern Vermittlerin der alten und neuen Welt wird. Sie muß das alte Füllhorn des Segens wieder über die Völker ausgießen. Aus dem heiligen Schooße eines ehrwürdigen europäischen Conciliums wird die Christenheit aufstehen, und das Geschäft der Religionserweckung nach einem allumfassenden göttlichen Plane betrieben werden. Keiner wird dann mehr protestiren gegen christlichen und weltlichen Zwang, denn das Wesen der Kirche wird echte Freiheit sein, und alle nöthigen Reformen werden unter Leitung derselben als friedliche und förmliche Staatsprocesse betrieben werden. Wann und wanneher? darnach ist nicht zu fragen. Nur Geduld, sie wird, sie muß kommen, die heilige Zeit des ewigen Friedens, wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt sein wird, und bis dahin seid heiter und muthig in den Gefahren der Zeit, Genossen meines Glaubens! verkündigt mit Wort und That das göttliche Evangelium und bleibt dem wahrhaften, unendlichen Glauben treu bis in den Tod." So sprach, so hoffte Novalis. Ueberblicken wir noch einmal seine ganze flüchtige Erscheinung (sein Leben war ein schnell dahinfliehender Schatten), so wird aus den mannigfaltigen Verirrungen heraus ein edler Geist uns ansprechen, der nach Licht rang und im Feuer sich läuterte. Hätte Novalis die männlichen Jahre erreicht, er würde über manches anders geurtheilt haben. Seiner Jünglingsgestalt können wir nicht zürnen, aber sie als Führer wählen über die schwindlichsten Höhen hinweg, können wir noch weniger. Novalis starb im Hause seiner Eltern zu Weißenfels, d. 25. März 1801, in einem Alter von noch nicht neunundzwanzig Jahren, reich an süßen und bittern Erfahrungen. Schon als Kind war er schwächlich gewesen. Seine erste Liebe war ihm durch den Tod seiner Braut zertrümmert worden; aus den Trümmern hatte er sich durch eine zweite Verbindung den Altar seines häuslichen Lebens gebaut. Von den Freunden hatten Friedrich Schlegel und Fichte großen Einfluß auf ihn geübt. Die Liebe zum Erlöser, welche, bei aller Hinneigung zum Katholicismus, doch den Grundton seiner religiösen Stimmungen bildete, hielt ihn unter Leiden aufrecht. Die Bibel, die er, bei allen ungerechten Urtheilen über deren Verbreitung, doch als Gottes Wort hoch und am höchsten hielt, außer ihr die Schriften eines Lavater und Zinzendorf, waren die Gefährten seines

Krankenlagers. Er entschlummerte unter den sanften Klängen des Claviers, das er seinen Bruder zu spielen ersucht hatte. In der Musik hatte er stets ein tiefes Symbol der innigsten geistigen Beziehungen gesucht, wie ihm denn auch die Natur, deren Studium er sich hingegeben, solche Beziehungen aufschloß.*) „Der Ausdruck seines Gesichtes," sagt Tieck,**) „kam sehr dem Evangelisten Johannes nahe, wie wir ihn auf der herrlichen Tafel von Albrecht Dürer sehen. . . . Seine Freundlichkeit, seine offene Mittheilung machte, daß er allenthalben beliebt war. . . . Er konnte fröhlich sein wie ein Kind, scherzte in unbefangener Heiterkeit und gab sich selbst den Scherzen der Gesellschaft hin. Ohne Eitelkeit und gelehrten Hochmuth, entfremdet jeder Affectation und Heuchelei, war er ein echter, wahrer Mensch, die reinste und lieblichste Verkörperung eines hohen unsterblichen Geistes."

Wenn Novalis aus dem Schooße einer frommen Herrnhuterfamilie hervorgegangen war und schon frühe jene Eindrücke auf Phantasie und Gefühl erhielt, die ihm später seine eigenthümliche Richtung gaben, so vernehmen wir aus dem Munde La Motte Fouqué's,***) wie zwar auch in ihm die äußern Umgebungen den poetischen Sinn geweckt und die Phantasie mit farbigen Bildern erfüllt haben; aber wenn wir dann weiter aus seiner Lebensgeschichte erfahren, wie zu den phantastischen Neigungen des Knaben die aufklärende Methode der Lehrer den strengsten Gegensatz bildete, wie das Gespenst des aufgeklärten Jahrhunderts überall dazwischengetreten, wo es sich darum handelte, mit ernster Religiosität auf das jugendliche Gemüth einzuwirken, wie auch die frommen Eltern das Vorurtheil der Zeit getheilt haben, man dürfe die Kinder nicht zu früh mit dem Religiösen behelligen; wenn uns wiederholt versichert wird, wie man bei seiner Erziehung alles nur durch Verstandesgründe habe ausrichten wollen, wie von göttlicher Gnade und Offenbarung nie die Rede gewesen, wie der Schüler wohl von seinem Lehrer erfahren habe, daß Homers Lieder die Bibel der Griechen gewesen, aber nie erfuhr, was die Bibel dem Christen sei, wie dann bei weiter fortgeschrittenen Jahren erst ein lutherischer Prediger ihn mehr mit Anekdoten und Romanen als mit dem Worte Gottes bediente, dann aber auch der würdige reformirte Geistliche der französischen Colonie in Potsdam,

---

*) Siehe hierüber besonders seinen Roman: Heinrich von Ofterdingen.

**) In der Biographie des Dichters, dessen Werke Tieck mit Friedrich Schlegel herausgegeben hat. Berlin 1805.

***) Lebensgeschichte. Halle 1840.

den auch hier wieder vernommen, alles erschien in einem magischen Dämmerlichte, man sprach, man sang, man flüsterte von dem Jesusknaben und seiner glorreichen Mutter, von der heilsamen Wirkung des Sacraments und anderm, ohne daß eigentlich an allem dem die christliche Gesinnung und Lebensrichtung energischen Antheil zu nehmen brauchte; ein dissolutes Leben schien sogar mit solcher Ueberschwänglichkeit gar nicht unverträglich. Man sehe nur, mit welcher Leichtfertigkeit die ehelichen Verhältnisse auch von Solchen behandelt wurden, die auch in Behandlung sittlicher Fragen den Ton angaben. Angesichts all dieser Erscheinungen müssen wir denn auch wieder fragen im Interesse des Kirchlichen und des Christlichen, ob uns am Ende nicht der dürre Rationalismus mit seiner trocknen, aber ehrlichen und ernsten Moral noch lieber sein müßte, wenn wir nur die Wahl hätten zwischen diesem und einem solchen romantisirten Christenthum. Wir müssen auch hier wieder die Beobachtung wiederholen, daß der Pantheismus, das Gleichstellen von Gott und Welt, das Aufheben der Schranken zwischen menschlicher Freiheit und Naturnothwendigkeit, oder wenigstens das gewissenlose Rütteln an diesen Schranken, das Ineinanderwirren des Natürlichen und des Sittlichen, des Metaphysischen, des Aesthetischen, Religiösen, die Beseitigung und Verhöhnung einer verständigen, ordnenden, die Gebiete aus einander haltenden Thätigkeit einen großen Antheil an den Ausartungen der Romantik hatten. Gegen diese Ausartungen allein soll auch das eben Gesagte bemerkt sein; aber das ist eben das Unglück, daß diese Ausartungen bald stärker hervortraten als die guten und heilsamen Wirkungen, die wir (besonders auf dem Gebiete der Kunst) nicht verkennen wollen.

Trat nun die Romantik schon zum Christenthum überhaupt in eine zweideutige, schiefe Stellung, so müssen wir die Stellung, die sie dem Protestantismus gegenüber einnahm, geradezu eine gefährliche nennen. Schon das muß sie uns verdächtig machen, daß sie das Christliche vorzugsweise da sucht, wo es der Protestantismus nicht findet. Ich will zugeben, ja noch mehr, ich muß es der Romantik aufrichtig Dank wissen, daß sie gewisse Einseitigkeiten und Schroffheiten des Protestantismus ermäßigt, daß sie uns einen freiern, unbefangnern Blick in die Kunst-

---

Romantik bei Carl Schwarz: Zur Geschichte der neuesten Theologie. Leipz. 1856. Wer einen tiefern Einblick in die Zeit der Romantik sich verschaffen will, den können wir an die von G. Waitz veröffentlichten Briefe von Caroline Schlegel (u. d. T.: Caroline, Leipzig 1871 2 Bde.) verweisen.

das gesteht uns Fouqué offen und ehrlich, „die Herrlichkeiten des katholischen Kirchendienstes und die Legendenwunder an, allzumal im edelsten Glanze dargestellt durch die Dichtungen der romantischen Schule, der ich angehörte mit Seel' und Leib." — Er dachte wirklich einmal daran, mit seiner zweiten Gattin in die alte Kirche zurückzukehren. Er träumte schon von Andachtsstätten, von Reisefahrten nach Italien u. s. w.; Träume, die er aber selbst hinterher als „sündhafte Eitelkeit" bezeichnete, „von denen ihn Gott wieder zurückbrachte." Fouqué wandte sich jetzt mehr und mehr der protestantischen Mystik zu, und hier war es denn der Vater der protestantischen Mystiker, Jacob Böhm, in den er sich vertiefte, und der ja auch bei den Naturphilosophen und Romantikern als die Quelle der tiefsten Wahrheit verehrt wurde. „Vor der Hand suchte der junge Dichter (so sagt er uns selbst) nur nach den leuchtenden Räthselbildern in den Gängen des mysteriösen Baues; aber die Bibelsprüche, dort eingegraben, und der fromme, oft wiederholte Wunsch des Autors: ach möchte doch alle Welt zum heiligen Grundquell der Wahrheit, zur Bibel, geleitet werden, und alsdann aller meiner Bücher vergessen — drangen mehr und mehr in die Seele des phantastischen Lesers ein und strömten mit erweckenden Schauern in sein Herz." Also gerade das, was Novalis ein Anstoß gewesen am Protestantismus, das wurde Fouqué ein Führer dahin zurück. — Nun aber trat zu Böhms Einfluß, stärkend und kräftigend, auch der von Fichte hinzu, mit dem Fouqué sich zwar nicht vollkommen in's Reine setzen konnte und mit dem er einst bis tief in die Nacht hinein über die Erlösung disputirte, aber dessen Umgang gleichwohl als der eines „väterlichen Freundes" auf ihn einwirkte. Endlich aber gab der ernste politische Kampf den Ausschlag. Die Noth des Vaterlandes lehrte den Dichter und den Streiter beten für sich und des Volkes Heil. Von einem ehemaligen Waffengenossen erhielt er in den darauf folgenden Friedensjahren noch stärkere Mahnungen, dem einzigen Nothwendigen sich zuzuwenden. Ja von mehrern Seiten ging sogar die Einladung an ihn, allem weltlichen Dichterruhm zu entsagen und sich rein der geistlichen Dichtung zu weihen; doch dieß that Fouqué nicht, aber das that er, daß er auch zu weltlichen Dichtungen den Segen Gottes sich erflehte. Ueberhaupt suchte er den altväterlichen Glauben möglichst auch in die äußern Lebensverhältnisse überzuleiten. Mag gleich dabei manches den Anstrich des Phantastischen, den sein ganzes Leben hat, an sich tragen, so wird man doch auf die Frage, die man ihm vorlegte, wessen man sich denn (in Beziehung auf religiösen Glauben) zu ihm zu versehen habe, gern die Antwort aus seinem Munde vernehmen: Ihr habt euch alles

dessen von mir zu versehen, wessen ihr euch von einem einfach bibelgläubigen Christen versehen könnt; nicht mehr noch weniger, so Gott mir Kraft verleiht. Als Dichter steht Fouqué bedeutend hinter Novalis zurück; aber wenn auch nicht alle seine Lieder*) gleich anklingen mögen, so wird man doch gern einer Gesinnung begegnen, die sich in einem Gebet vom Jahr 1809 in den Worten ausgesprochen hat:

„Wohin du mich willst haben,
Mein Herr! ich steh' bereit,
Zu frommen Liebesgaben
Wie auch zu wackerm Streit,
Dein Bot' in Schlacht und Reise,
Dein Bot' im stillen Haus,
Ruh' ich auf alle Weise
Doch einst im Himmel aus."

*) Von seinen Romanen „Undine" und dem „Zauberring" reden wir hier nicht.



Fünfzehnte Vorlesung.

Die Apostaten Winckelmann, Stolberg. Stolbergs Verhältniß zu Lavater, zur Fürstin von Gallitzin und zu Jacobi. Der Kryptokatholik Stark. Friedrich Schlegel.

Zu der Entwicklungsgeschichte des evangelischen Protestantismus gehört unstreitig auch die Geschichte des Abfalls vom protestantischen Bekenntniß, wie sie bei einzelnen ausgezeichneten Persönlichkeiten vorkam, oder die Geschichte der Apostasie, und mit ihr werden wir uns nun zu beschäftigen haben. Man könnte zwar sagen, was kümmern uns die, die von uns ausgetreten? Die protestantische Kirche ist durch ihren Austritt nicht ärmer geworden, und das Schicksal einzelner Verirrter, als die wir sie betrachten müssen, ist nicht das Schicksal der Kirche. Indessen wäre dieß eine harte, herrische Sprache, die dem Protestantismus selbst am wenigsten anstände, ihm, der die Gewissensfreiheit obenanstellt, und der keine sichtbare Kirche für die alleinseligmachende hält. Wer es weiß, welche Gewissenskämpfe es selbst einen Luther gekostet hat, ehe er sich von der alten Kirche trennte, *) in der sein Inneres, bei allem Verderben, das auf dieser Kirche lastete, doch die erste Nahrung gefunden, wer die Anstrengungen kennt, welche diese Kirche auch nach der Reformation machte, um das erstorbene geistige Leben in ihren Gliedern wieder zu erwecken, wer die Borromeos, die Franz von Sales, die Pascals, Bossuets, Fénélons kennt und dagegen wieder die schneidende Kälte des Unglaubens hält, die wenigstens eine Zeit lang und von gewissen Seiten her die protestantische Kirche durchwehte, wer es weiß, wie der Name Protestantismus von einer gewissen Partei gemißbraucht

*) Wir erinnern an das Wort Luthers in der Schrift: „Unterricht auf etliche Artikel" u. s. w. vom Jahr 1519: Wo St. Peter und Paul, wo sechsundvierzig Päpste, Hunderttausende von Märtyrern ihr Blut vergossen, Hölle und Welt überwunden... von einer solchen Kirche dürfe man sich ohne Sünde nicht trennen. Vorl. Bd. III. S. 86.

wurde, um gegen alles zu protestiren, am meisten gegen die Grundlehren des Protestantismus selbst, und wie dagegen alles als Katholicismus, als Pfaffen- und Jesuitenthum verdächtigt wurde, was mit Achtung und Liebe von den christlichen Instituten redete, was sich die Verbreitung christlicher Grundsätze, die Einleitung christlicher Verbindungen angelegen sein ließ: der wird es begreifen, daß auch hochbegabte Menschen, Menschen von Gemüth und von gesundem Urtheil irre werden konnten am Protestantismus, und daß sie am Ende lieber wieder der alten Kirche sich zuwandten, die ihnen auf festern Grundlagen zu ruhen schien. Nicht der Austritt der Einzelnen ist das Wichtigste hierbei: dieser mag allerdings als Privatsache angesehen und je nach den Verhältnissen bald milder bald strenger beurtheilt werden; aber daß es zu diesem Austritt zu einer gewissen Zeit und unter gewissen Verhältnissen so leicht kommen konnte, muß uns aufmerksam machen auf die damalige Beschaffenheit der protestantischen Kirche selbst. Der Rücktritt Einzelner in den Schooß der katholischen Kirche war allerdings nichts Neues. Die Geschichte hat ihn zu allen Zeiten erlebt. Ich erinnere an einen Georg Wicel, an einen Lucas Holstein, an einen Angelus Silesius, an die Königin Christina von Schweden und andere fürstliche Personen. Was aber im 16. und 17. Jahrhundert wirklich mehr ein Schritt der Einzelnen war, das drängt sich in der neueren Zeit mehr in eine Geistesrichtung zusammen, die mit unverkennbaren Sympathien zusammenhängt. Die romantische Schule, welcher Novalis angehörte, zählte noch viele Anhänger und führte Rom offene und geheime Proselyten zu, auch solche, von denen die Geschichte nichts meldet. Und zwar bedurfte es hier nicht gerade besonderer Ueberredungskünste von Seiten der katholischen Kirche, keiner jesuitischen Umtriebe, keiner Vorspiegelungen von irdischen Vortheilen, wie diese allerdings zu allen Zeiten von der römischen Curie angewandt worden sind, die Schwachen zu bethören; sondern auch aus freier Ueberzeugung und Neigung, aus einem unwiderstehlichen Zug der Seele heraus fanden mehrere dieser Uebertritte statt. Die Ursache davon ist nicht weit zu suchen, sie liegt in dem, was wir bisher betrachtet haben. Der Protestantismus war ja schon lange in sich selbst zerfallen. Was bei den Reformatoren eng verbunden war, die gläubige Gesinnung und die freie Forschung, das war aus einander getreten, und so sehr, daß es Vielen unmöglich schien, beides zu vereinigen. Das negativ-verständige, kritische Element des Protestantismus war im Rationalismus, das positive im [illegible]smus oder in der Mystik ausgeprägt; keins von beiden stellte das [illegible] der reformatorischen Gesinnung in seiner wohlthuenden Ein-

heit dar, keins konnte für sich allein dem genügen, der sich nach innerer Harmonie sehnte. Auch äußerlich war die Kirche zerfallen, es gab eine Menge von Duodez-Staatskirchen in Deutschland, von Sedez-Kantonalkirchen in der Schweiz, ein gemeinsames Band fehlte überall; und wenn man auch gern auf das äußerliche Band verzichtet hätte, das geistige Band war ein lockeres, an allen Stellen blöde gewordenes, oft und viel unterbrochenes, nur kümmerlich von Einzelnen im Verborgenen wieder angeknüpftes. An echt protestantischem Geist und Streben fehlte es freilich nicht (davon, hoffe ich, hat die bisherige Geschichte uns überzeugt). Aber eben die hochgestellten Verfechter des neuern Protestantismus, wie sie die Zeit bedurfte, sie waren unter sich selbst nicht Eins, waren oft nur zu sehr und mit aller Leidenschaft in die Kämpfe der Gegenwart verwickelt; zu einer ruhigen Uebersicht des Gewonnenen und noch zu Gewinnenden kam es nicht. Die philosophischen Systeme, von denen eins das andere in schneller Folge verdrängte, konnten die theologische Sicherheit nicht gewähren, wie die früheren Lehrer der Kirche sie besessen hatten. Erzwungen werden von außen konnte sie indessen nicht, und noch viel weniger ließ sie sich von innen erzwingen, ohne Heuchelei. Der Einzelne konnte sich nicht willkürlich dem Kampfe entziehn, auch der Redlichste mußte, je redlicher er es mit der Wahrheit meinte, durch die Schule der Zweifel hindurch, und ein gutes Vertrauen, daß der Kampf am Ende doch zu einem gedeihlichen Ziele führe, ein richtiger Instinct, daß das Rückwärtsgehen in keinem Falle gestattet sei, sondern daß nur vor uns das Ziel liege, nach dem wir zu streben haben, war es, was manchen auch dann noch zur Fahne des Protestantismus halten ließ, wenn ihm über dem Getümmel des Kampfes das Feldgeschrei, woran sich früher Alle erkannt hatten, abhanden gekommen war. Daß aber in diesem Kampfe hie und da Einer zurückblieb, hie und da Einer mattherzig die Waffen streckte und als Ueberläufer sich dem alten Widerpart gefangen gab, wer will dieß zu hoch anschlagen? — wer wenigstens nicht es durch die Lage der Dinge erklärlich, wenn auch keineswegs entschuldbar finden? Dazu kommt aber noch etwas Anderes. Der Protestantismus selbst hatte, je mehr er an wissenschaftlicher Klarheit und Umsicht gewann, die alte eiserne Rüstung abgelegt, deren sich die Polemiker des 16. und 17. Jahrhunderts, der katholischen Kirche gegenüber, bedient hatten. Man war human gestimmt, man forderte Toleranz, und gab sie wieder. Während freilich die einseitige Tagesaufklärung fortwährend in die Kriegsposaune stieß gegen Papst und Jesuiten, aber eigentlich erst verdeckt und dann immer unverdeckter auch gegen das Christenthum selbst mit aufhetzte, fing

die ruhige Wissenschaft an, mit großartigem Sinne auch das zu würdigen, was im Zusammenhange mit der alten Kirche, ja selbst was im Gegensatz gegen den Protestantismus Großes und Machtvolles entstanden war. So betrachtete z. B. der große protestantische Geschichtschreiber Johannes von Müller das Papstthum und selbst die Stiftung des Jesuitenordens aus einem größern, welthistorischen Gesichtspunkte; so wußte die neue speculative Philosophie, die ja alle Gegensätze zu einigen suchte, auch den katholischen Dogmen und der scholastischen Theologie des Mittelalters einen tieferen Sinn abzugewinnen, als es zur Zeit der aufklärenden Popularphilosophie geschehen war. Die Kunst vollends fand sich durch den Protestantismus nur einseitig befriedigt, und suchte wenigstens ihre Ergänzung im Katholicismus. Wir wollen damit nicht behaupten, daß die historischen, philosophischen und künstlerischen Urtheile, wie sie sich damals zu Gunsten der alten Kirche vernehmen ließen, in allen Theilen richtig gewesen; es ließe sich darüber noch vieles sagen, die angestrebte Unparteilichkeit wurde oft nur wieder eine Parteilichkeit anderer Art. Aber schon die rein wissenschaftliche Anerkennung des andern Theiles, die über den alten Parteieifer hinausstrebende, zu einer unparteiischen, objectiven Betrachtung der Dinge hindrängende Richtung der Zeit, schon diese war, wenn wir's selber unparteiisch betrachten, ein Gewinn, ein Fortschritt, wenn auch ein solcher, der das sichere Auftreten erschwerte und den Unsichern leicht aus dem Gleichgewichte brachte.

Sehen wir nun auf die Einzelnen, so waren die Beweggründe, welche einen Jeden von ihnen zur römischen Kirche hinüberführten, sehr verschieden, je nach der Verschiedenheit der Personen, ihrer innern Bedürfnisse und ihrer äußeren Stellung. Von den niedrigsten Beweggründen des Eigennutzes, der Aussicht auf zeitlichen Vortheil u. s. w. wollen wir hier nicht reden; und wenn auch Goethe es ausgesprochen hat, daß an Jedem, der seine Religion verändere, ein Makel hängen bleibe in dem Urtheil der Welt, so müssen wir uns doch über dieses gemeine Urtheil der Welt zu erheben suchen. Gott ist allein Richter über das Innere. Gleichwohl erkennt auch das menschliche Urtheil Stufen und Unterschiede an: es giebt edlere und minder edlere Beweggründe; ja oft ist es das scheinbar Entgegengesetzte, was zu demselben Ergebniß führt. So konnte der Eine aus Indifferentismus die eine Glaubensform mit der andern vertauschen, während der Uebertritt einem Andern recht eigentlich zur Gewissenssache wurde. Aber auch das Gewissen konnte von verschiedenen Seiten her bestimmt und irregeleitet werden: den Einen konnte ein rein religiöses, wenn auch mißverstandenes, Bedürfniß leiten, bei

Andern konnte noch vor dem eigentlich religiösen das künstlerisch-ästhetische, bei noch Andern ein politisch-conservatives Interesse vorwalten. Und so finden wir es wirklich. — Während noch um die Mitte des vorigen Jahrhunderts bei Winckelmanns Uebertritt ein gänzlicher Indifferentismus ganz offen zu Tage liegt, so werden wir bei Stolberg ein praktisch religiöses Motiv vorwalten sehen; bei Friedrich Schlegel hingegen wird neben dem religiösen Motiv auch der Einfluß der Romantik sichtbar werden, der dann besonders bei Zacharias Werner in schreiender Uebertreibung und alles sittlichen Haltes entbehrend in den Vordergrund tritt. Beides, das Romantische und das Politische, finden wir auf eigne Weise bei Adam Müller gemischt, während endlich bei Ludwig von Haller aller Zauber der Romantik verschwindet und die politische Seite allein in aristokratisch-diplomatischer Prosa sich hervorkehrt. Mit andern Worten: Winckelmann suchte bei seinem Uebertritt freien ungehemmten Zutritt zu den wissenschaftlichen und den Kunstschätzen Roms und eine sichere äußere Stellung, Stolberg den innern Frieden und die Ruhe für seine Seele; die Romantiker suchten die Verwirklichung ihrer mittelalterlichen Ideale, Schlegel freilich mehr ein reines, Werner ein verzerrtes Ideal; Müller und Haller aber suchten festgegründete Formen für das politische Leben, und so die Verwirklichung ihrer eigenthümlichen Staatstheorie. Natürlich, daß auch Verschiedenes in einer und derselben Persönlichkeit, wenn auch in verschiedenen Mischungen, sich durchdringen konnte. — Halten wir, so gut es geht, diese verschiedenen Schritte aus einander und betrachten wir Jeden insbesondere, ohne jedoch bei einem Jeden mit derselben Ausführlichkeit zu verweilen.

Wir müssen hier zuerst um ein paar Jahrzehnte weiter zurückgreifen, indem wir zuerst von Winckelmann reden, dem großen Zeitgenossen Lessings, den wir bis hierher aufgespart haben.*) Winckelmann stand außer

*) Seine hohe Bedeutung für die Geschichte der antiken Kunst zu würdigen, ist hier nicht der Ort (wir verweisen auf Goethe, Winckelmann und sein Jahrhundert). Seinen äußeren Lebensgang setzen wir als bekannt voraus und bringen nur in Erinnerung, daß er der Sohn eines Schusters, den 9. Dec. 1717 zu Stendal in der Altmark geboren ist. Er studierte auf verschiedenen deutschen Universitäten, beschäftigte sich besonders mit dem Studium der Kunst. Sein sehnlichster Wunsch, Italien und Rom zu sehen, ging 1754 in Erfüllung. Damit hängt der im Text näher ausgeführte Uebertritt zusammen. Sein tragisches Ende (er wurde in Triest von einem italienischen Bösewicht, den er in seine Dienste genommen, gewaltsam ermordet, den 8. Juni 1768) hat die Theilnahme der ganzen gebildeten Welt erweckt und ist auch von denen aufrichtig bedauert worden, die, bei aller Hochachtung für das, was ihm die Kunst verdankt, seinen Religionswechsel auch nur vom allgemeinen sittlichen Standpunkte aus nicht gut heißen konnten. So war unter Andern Hamann bemüht, dem Ermordeten ein Denkmal zu errichten.

aller Verbindung mit der romantischen Schule. Er ist nicht nur um ein gutes Stück älter als sie, sondern seine ganze Richtung bildet sogar das bestimmteste Gegentheil zur späteren Romantik. Winckelmann lebte nicht wie die Romantiker in der mittelalterlichen, er lebte in der antiken Weltanschauung. Die classische Welt der Griechen war seine Heimath, das Zeitalter des Perikles sein Paradies. Diese Weltanschauung hatte er vor seinem Uebertritt und behielt sie nach demselben; der Gegensatz von Protestantismus und Katholicismus berührte ihn überhaupt gar nicht als solcher. Er betrachtete jede Glaubensform als eine bloße Hülle, als ein zwar unentbehrliches Gewand, sich andern Menschen darzustellen, aber immerhin als ein Gewand, das man nach Belieben ändern möge. Um nun in Rom ungehindert sich den Studien des Alterthums hingeben zu können, fand er es als das Angemessenste, sich auch der dortigen Religion anzubequemen; „er fühlte," heißt es in Goethe's Schrift über Winckelmann und sein Jahrhundert,*) „daß man, um in Rom ein Römer zu sein, um sich innig mit dem dortigen Dasein zu verweben, eines zutraulichen Umganges zu genießen, nothwendig zu jener Gemeinde sich bekennen, ihren Glauben zugeben, sich nach ihren Gebräuchen bequemen müsse." Er knüpfte daher durch den Beichtvater des Königs von Polen den Pater Rauch Unterhandlungen mit dem päpstlichen Nuntius an und legte in Dresden 1754 das katholische Glaubensbekenntniß ab. Das alles that er mit der größten Gleichgültigkeit; er spottete sogar nach seinem Uebertritte über die katholischen Ceremonien, die er mitzumachen genöthigt war, mit einer Frivolität, wie sie sich kein wohldenkender Protestant einem Katholiken gegenüber erlauben würde, und wie wir sie hier nicht wiederholen mögen.**) Ja, er bekannte es seinen Freunden selbst, daß nichts ande-

*) Seite 403.

**) Für den Leser mögen sie dastehen. In seinen Briefen (Werke IX. S. 109) schreibt er bald nach seinem Uebertritte Folgendes: „Ich bin gezwungen, drei Tage in der Woche Fastenspeise zu essen, weil einige Katholiken in der Gesellschaft sind, die mich kennen. . . . Anfänglich, da mich einige Ketzer, die mich kennen, in der Messe knieen sahen, habe ich mich geschämt; allein ich wurde dreister; es würde mich aber niemand sehen, wenn ich nicht die Messe hörte von 11—12 Uhr, da die Musik ist . . . Ich habe ein gar zu empfindliches Knieleder, als man haben muß, um mit guter grace katholisch zu knieen. . . . Im Winter habe ich meinen Manchon untergelegt; im Sommer werde ich blos darum ein Paar Schlaghandschuhe bei mir führen müssen, um andächtig zu knieen. Ich merke, es fehlt mir noch sehr zu meiner Seligkeit. Wenn ich mit der rechten Hand das Kreuz machen will, so meldet sich die linke zum großen Aergerniß derer, die neben mir sind. . . . Am Aschermittwoch bin ich eingeäschert worden; ich zuckte, aus Furcht, es unrecht zu machen, mit dem Kopf, und der geheiligte Dreck wäre mir beinahe ins Maul geschmiert worden. Ich habe auch von Neuem gebeichtet, allerlei schöne Sachen, die sich besser im Latein, als in der Fran

res als die Liebe zu den Wissenschaften ihn bewogen habe, „den Pelz zu wenden". — Diese Gesinnung steht, wie man leicht sieht, im genauen Zusammenhange mit der, wie sie durch den französischen und englischen Deismus auch nach Deutschland verbreitet worden war, und wie sie bei manchen Priestern und Laien auch in der katholischen Kirche herrschte, und es kann uns nur einen traurigen Eindruck machen, wie ein Mann, der sonst so hoch stand an Bildung, hier die größte Leichtfertigkeit bewies. Thun wir ihm Unrecht, wenn wir sagen, er habe sein protestantisches Heidenthum gegen das katholische vertauscht? Wie ganz anders bei Stolberg! Ich möchte sagen, der Uebertritt Stolbergs bilde zu dem Winckelmanns das reine Gegentheil. Was dort leicht abgemacht wird, geht hier durch schwere Kämpfe hindurch, und wenn dort die Vorliebe zum römischen und griechischen Alterthum zum äußersten Schritte hinführte, so ging bei Stolberg, der erst auch ein großer Verehrer der Alten war, der Bruch mit dem classischen Alterthum voraus. Den Weg nach Rom nahm Stolberg nicht durch das Heidenthum, sondern durch das Judenthum. Je mehr er den Gott des alten Testaments, den Gott der Patriarchen, eines Moses, eines David und der Propheten, als den einzig wahren Gott anzubeten und alles Andere, Weltliche, ihm zum Opfer zu bringen sich gedrungen fühlte, je mehr es sein Grundsatz geworden: „alles ist eitel, dessen Grund und Ziel nicht Gott ist" und zwar der lebendige Gott der Offenbarung, der Bibelgott, desto mehr stellte sich auch bei ihm das Bedürfniß ein, diesem Gott auf eine Weise zu dienen, wie es ihm unter den gegebenen Verhältnissen nur in der römischen Kirche möglich schien. Der Grund zu dieser Erscheinung muß in den Lebensschicksalen des Mannes gesucht werden.

Friedrich Leopold, Graf zu Stolberg,*) war am 7 November 1750 zu Bramstädt im Holstein'schen geboren und hatte eine rechtgläubige lutherische Erziehung erhalten. Für Vaterland und Religion war des Knaben Herz schon frühzeitig durch Klopstock mit Feuer heiliger Begeisterung erfüllt worden. Seine Studien machte er in Göttingen, dort schloß er sich jenem Dichterbunde an, der, unter dem Namen des Hainbundes bekannt, der deutschen Litteratur den Weg zu Schiller und

Muttersprache sagen lassen. . . . Sieben Vater Unser und sieben Ave Maria sollte ich beten. Du siehst, daß die heil. Kirche eine sehr gütige Mutter ist. Zum Unglück kann ich das Ave nicht beten, Pater Noster brauche ich nicht, es kommt aus der Mode bis auf die Böhmen. Sollte ich Dir nicht bald Lust machen, ein Katholik zu werden?

*) Alfred Nicolovius, F. L. Graf zu Stolberg, Mainz 1846 u. W. Baur, in Herzogs Realenc. Bd. XV. S. 137 ff., wo auch die übrige Litteratur.

Goethe bahnte. Hölty, Bürger, Voß nebst dem älteren Bruder Stolbergs, Christian, waren die Glieder des Bundes. Hier schwärmte Stolberg für die Ideale politischer Freiheit. Auf einer Schweizerreise im Jahr 1775 machte er Lavaters Bekanntschaft, für den er mit ganzer Seele eingenommen wurde. Ueber den Eindruck, den Lavater als Mensch, als Familienvater, als Gesellschafter, als Prediger auf ihn machte, schrieb er an Claudius in den begeistertsten Ausdrücken: *) „Wenn meine Phantasie (von den Genüssen der Reise) ermüdet ist und ausruhen will, so führe ich sie in das Haus meines Lavater; es wird mir wohl, wie mir jedesmal innig wohl ward, wenn ich die Schwelle dieses geliebten Hauses betrat. Inniger Friede, stiller, seliger Genuß erfüllte oft meine Seele, noch eh' ich ihn sah, wenn mir seine lieben Kinder froh und kosend entgegenliefen, oder wenn ich durch die halb offene Thür des Nebenzimmers seine treue, sanfte, liebenswürdige Gattin erblickte. Und wenn ich ihn selber sah! wenn er mit herzlicher Liebe uns alle drei in seine Arme schloß! O mein liebster Claudius! Sie müssen ihn selbst noch sehen; die heißeste Thräne stürzt mir auf's Blatt, Worte fehlen mir, wenn ich von Lavatern sprechen will, und doch will ich von ihm stammeln, weil auch Sie ihn so innig lieben. . . . Wie gewinnt dieses Herz, näher gekannt zu sein, dieses Herz, welches so viel umfaßt als sein Genie! dieses Herz, das für Eifer brennt und so voll ist von sanfter Toleranz! das so vielen Freunden sich öffnen kann, und jedem, als wär' er der einzige! . . . immer einfältig wie ein Kind und doch wie groß, wie überwallend, wie kühn, wie frei, wie voll Heldenmuthes, wie lauter in seinen reinen ungemischten Empfindungen. . . . Wenn er im vertraulichen Kreise weniger Freunde nach und nach sich entfaltet, und dann Flammen des Genies und Erguß des edelsten Herzens den horchenden Freund entzücken, wenn er mit der Schnelligkeit, der Kraft und dem Lichte des Blitzes die tiefste Tiefe und jede Seitenkrümmung dieser Tiefe erleuchtet, wenn er an gewöhnlichen Gegenständen tausend neue interessante Seiten bemerkt . . . wenn er Gedanken auf Gedanken . . . Erfindung auf Erfindung baut . . . oder wenn er einen Freund in der vertraulichen Abendstunde auf die Zinne seines Hauses führt und mit dem letzten Strahle der sinkenden Sonne über erröthete Schneegebirge sich stille Wonne in's Herz strömen läßt, und sich diese Wonne über seine Lippen wieder in's Herz des Freundes ergießt. . . . o mein Claudius! wenn er sich und den Freund in solche Empfindungen süß einschwärmelt, dann hängt

*) Deutsches Museum 1776. I. S. 12 ff.

man mit der Seele an seinen Lippen, denen die Rede wie Honig enträufelt! dann geht man in seliger Fassung so selbstbehaglich wieder heim, wie jener sagte, daß er immer mit satter Seele die Gastmahle des Plato verlassen hätte!“ *)

Ich habe diese Stelle absichtlich mitgetheilt, weil ich glaube, daß sie mehr als alles allgemeine Gerede uns einen Blick in Stolbergs damalige Empfindungsweise thun läßt. Stolberg war ganz Gefühlsmensch, ja nur zu sehr, mit sinnlich-phantastischer Beimischung und schon jetzt mußte er sich daher mit dem weichfühlenden Lavater, mit Pfenninger, Claudius u. s. w. inniger verwandt fühlen, als mit dem kälter denkenden, scharf urtheilenden Voß. Dieser nimmt es ihm daher sehr übel, daß er in dem Briefe, in welchem er so „aufsprudelnd und bombastisch“ von Lavater geredet, keinen Gruß an ihn, „den Vernunftmenschen“, bestellt habe. **)

Im J. 1782 lernte Stolberg in Eutin seine künftige Lebensgefährtin, das Hoffräulein Agnes von Witzleben kennen und ließ sich mit ihr ehelich trauen auf dem Schlosse zu Eutin. Die Gattin starb ihm schon nach sechs Jahren und hinterließ ihm einen Sohn und drei Töchter. Auch Voß war als Rector nach Eutin gekommen, und da ward die alte Universitätsfreundschaft trotz der Verschiedenheit der Gesinnungen erneuert. Agnes waltete, nach Voß' eigner Versicherung, zwischen den verschieden denkenden und verschieden fühlenden Freunden als Friedensengel. Auf einer Reise nach St. Petersburg lernte er Spalding in Berlin, Hamann in Königsberg kennen. Im Jahr 1786 siedelte er als Amtmann nach Neuenburg im Herzogthum Oldenburg über. Schon hier nahm er den Kampf auf gegen Richtungen, die ihm in sittlicher und religiöser Hinsicht gefährlich schienen. Er nahm sich seines Freundes Lavater an, der in

---

*) In gleicher Begeisterung läßt er sich denn auch über Lavaters Predigten aus; die Stelle verdient nachgelesen zu werden. Als Gegenstück zu den überschwenglichen Auslassungen Stolbergs über Lavater mögen auch die nicht minder überschwenglichen Lavaters über Stolberg verglichen werden: „Siehe den glühenden Jüngling von 25 Jahren! das leichtschwebende, schwimmende, elastische Geschöpf! Es liegt nicht, es steht nicht, es stemmt sich nicht, es fliegt nicht, es schwebt oder schwimmt. Zu lebendig, um zu ruhen, zu locker, um festzustehen, zu schwer und zu weich, um zu fliegen.“

**) Siehe dessen Schrift: Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier? im Sophronizon 1819. 3. Heft S. 9. — Voß bemerkt, Lessing, der damals in Hamburg war, habe in dem frühzeitigen Genie bereits den Wurmstich erkannt. Und allerdings hat das „süße Sicheinschwärmeln“ etwas Widerliches, das einen gesunden, kräftigen Sinn zurückstößt, ohne daß man um dieser trüben Beimischung willen den ganzen Strom der Begeisterung für einen vergifteten halten wird.

wurde, um gegen alles zu protestiren, am meisten gegen die Grundlehren des Protestantismus selbst, und wie dagegen alles als Katholicismus, als Pfaffen- und Jesuitenthum verdächtigt wurde, was mit Achtung und Liebe von den christlichen Instituten redete, was sich die Verbreitung christlicher Grundsätze, die Einleitung christlicher Verbindungen angelegen sein ließ: der wird es begreifen, daß auch hochbegabte Menschen, Menschen von Gemüth und von gesundem Urtheil irre werden konnten am Protestantismus, und daß sie am Ende lieber wieder der alten Kirche sich zuwandten, die ihnen auf festern Grundlagen zu ruhen schien. Nicht der Austritt der Einzelnen ist das Wichtigste hierbei: dieser mag allerdings als Privatsache angesehen und je nach den Verhältnissen bald milder bald strenger beurtheilt werden; aber daß es zu diesem Austritt zu einer gewissen Zeit und unter gewissen Verhältnissen so leicht kommen konnte, muß uns aufmerksam machen auf die damalige Beschaffenheit der protestantischen Kirche selbst. Der Rücktritt Einzelner in den Schooß der katholischen Kirche war allerdings nichts Neues. Die Geschichte hat ihn zu allen Zeiten erlebt. Ich erinnere an einen Georg Wicel, an einen Lucas Holstein, an einen Angelus Silesius, an die Königin Christina von Schweden und andere fürstliche Personen. Was aber im 16. und 17. Jahrhundert wirklich mehr ein Schritt der Einzelnen war, das drängt sich in der neueren Zeit mehr in eine Geistesrichtung zusammen, die mit unverkennbaren Sympathien zusammenhängt. Die romantische Schule, welcher Novalis angehörte, zählte noch viele Anhänger und führte Rom offene und geheime Proselyten zu, auch solche, von denen die Geschichte nichts meldet. Und zwar bedurfte es hier nicht gerade besonderer Ueberredungskünste von Seiten der katholischen Kirche, keiner jesuitischen Umtriebe, keiner Vorspiegelungen von irdischen Vortheilen, wie diese allerdings zu allen Zeiten von der römischen Curie angewandt worden sind, die Schwachen zu bethören; sondern auch aus freier Ueberzeugung und Neigung, aus einem unwiderstehlichen Zug der Seele heraus fanden mehrere dieser Uebertritte statt. Die Ursache davon ist nicht weit zu suchen, sie liegt in dem, was wir bisher betrachtet haben. Der Protestantismus war ja schon lange in sich selbst zerfallen. Was bei den Reformatoren eng verbunden war, die gläubige Gesinnung und die freie Forschung, das war aus einander getreten, und so sehr, daß es Vielen unmöglich schien, beides zu vereinigen. Das negativ-verständige, kritische Element des Protestantismus war im Rationalismus, das positive im Pietismus oder in der Mystik ausgeprägt; keins von beiden stellte das volle Bild der reformatorischen Gesinnung in seiner wohlthuenden Ein-

heit dar, keins konnte für sich allein dem genügen, der sich nach innerer Harmonie sehnte. Auch äußerlich war die Kirche zerfallen, es gab eine Menge von Duodez-Staatskirchen in Deutschland, von Sedez-Kantonalkirchen in der Schweiz, ein gemeinsames Band fehlte überall; und wenn man auch gern auf das äußerliche Band verzichtet hätte, das geistige Band war ein lockeres, an allen Stellen blöde gewordenes, oft und viel unterbrochenes, nur kümmerlich von Einzelnen im Verborgenen wieder angeknüpftes. An echt protestantischem Geist und Streben fehlte es freilich nicht (davon, hoffe ich, hat die bisherige Geschichte uns überzeugt). Aber eben die hochgestellten Verfechter des neuern Protestantismus, wie sie die Zeit bedurfte, sie waren unter sich selbst nicht Eins, waren oft nur zu sehr und mit aller Leidenschaft in die Kämpfe der Gegenwart verwickelt; zu einer ruhigen Uebersicht des Gewonnenen und noch zu Gewinnenden kam es nicht. Die philosophischen Systeme, von denen eins das andere in schneller Folge verdrängte, konnten die theologische Sicherheit nicht gewähren, wie die früheren Lehrer der Kirche sie besessen hatten. Erzwungen werden von außen konnte sie indessen nicht, und noch viel weniger ließ sie sich von innen erzwingen, ohne Heuchelei. Der Einzelne konnte sich nicht willkürlich dem Kampfe entziehn, auch der Redlichste mußte, je redlicher er es mit der Wahrheit meinte, durch die Schule der Zweifel hindurch, und ein gutes Vertrauen, daß der Kampf am Ende doch zu einem gedeihlichen Ziele führe, ein richtiger Instinct, daß das Rückwärtsgehen in keinem Falle gestattet sei, sondern daß nur vor uns das Ziel liege, nach dem wir zu streben haben, war es, was manchen auch dann noch zur Fahne des Protestantismus halten ließ, wenn ihm über dem Getümmel des Kampfes das Feldgeschrei, woran sich früher Alle erkannt hatten, abhanden gekommen war. Daß aber in diesem Kampfe hie und da Einer zurückblieb, hie und da Einer mattherzig die Waffen streckte und als Ueberläufer sich dem alten Widerpart gefangen gab, wer will dieß zu hoch anschlagen? — wer wenigstens nicht es durch die Lage der Dinge erklärlich, wenn auch keineswegs entschuldbar finden? Dazu kommt aber noch etwas Anderes. Der Protestantismus selbst hatte, je mehr er an wissenschaftlicher Klarheit und Umsicht gewann, die alte eiserne Rüstung abgelegt, deren sich die Polemiker des 16. und 17. Jahrhunderts, der katholischen Kirche gegenüber, bedient hatten. Man war human gestimmt, man forderte Toleranz, und gab sie wieder. Während freilich die einseitige Tagesaufklärung fortwährend in die Kriegsposaune stieß gegen Papst und Jesuiten, aber eigentlich erst verdeckt und dann immer unverdeckter auch gegen das Christenthum selbst mit aufhetzte, fing

die ruhige Wissenschaft an, mit großartigem Sinne auch das zu würdigen, was im Zusammenhange mit der alten Kirche, ja selbst was im Gegensatz gegen den Protestantismus Großes und Machtvolles entstanden war. So betrachtete z. B. der große protestantische Geschichtschreiber Johannes von Müller das Papstthum und selbst die Stiftung des Jesuitenordens aus einem größern, welthistorischen Gesichtspunkte; so wußte die neue speculative Philosophie, die ja alle Gegensätze zu einigen suchte, auch den katholischen Dogmen und der scholastischen Theologie des Mittelalters einen tieferen Sinn abzugewinnen, als es zur Zeit der aufklärenden Popularphilosophie geschehen war. Die Kunst vollends fand sich durch den Protestantismus nur einseitig befriedigt, und suchte wenigstens ihre Ergänzung im Katholicismus. Wir wollen damit nicht behaupten, daß die historischen, philosophischen und künstlerischen Urtheile, wie sie sich damals zu Gunsten der alten Kirche vernehmen ließen, in allen Theilen richtig gewesen; es ließe sich darüber noch vieles sagen, die angestrebte Unparteilichkeit wurde oft nur wieder eine Parteilichkeit anderer Art. Aber schon die rein wissenschaftliche Anerkennung des andern Theiles, die über den alten Parteieifer hinausstrebende, zu einer unparteiischen, objectiven Betrachtung der Dinge hindrängende Richtung der Zeit, schon diese war, wenn wir's selber unparteiisch betrachten, ein Gewinn, ein Fortschritt, wenn auch ein solcher, der das sichere Auftreten erschwerte und den Unsichern leicht aus dem Gleichgewichte brachte.

Sehen wir nun auf die Einzelnen, so waren die Beweggründe, welche einen Jeden von ihnen zur römischen Kirche hinüberführten, sehr verschieden, je nach der Verschiedenheit der Personen, ihrer innern Bedürfnisse und ihrer äußeren Stellung. Von den niedrigsten Beweggründen des Eigennutzes, der Aussicht auf zeitlichen Vortheil u. s. w. wollen wir hier nicht reden; und wenn auch Goethe es ausgesprochen hat, daß an Jedem, der seine Religion verändere, ein Makel hängen bleibe in dem Urtheil der Welt, so müssen wir uns doch über dieses gemeine Urtheil der Welt zu erheben suchen. Gott ist allein Richter über das Innere. Gleichwohl erkennt auch das menschliche Urtheil Stufen und Unterschiede an: es giebt edlere und minder edlere Beweggründe; ja oft ist es das scheinbar Entgegengesetzte, was zu demselben Ergebniß führt. So konnte der Eine aus Indifferentismus die eine Glaubensform mit der andern vertauschen, während der Uebertritt einem Andern recht eigentlich zur Gewissenssache wurde. Aber auch das Gewissen konnte von verschiedenen Seiten her bestimmt und irregeleitet werden: den Einen konnte ein rein religiöses, wenn auch mißverstandenes, Bedürfniß leiten, bei

Andern konnte noch vor dem eigentlich religiösen das künstlerisch-ästhetische, bei noch Andern ein politisch-conservatives Interesse vorwalten. Und so finden wir es wirklich. — Während noch um die Mitte des vorigen Jahrhunderts bei Winckelmanns Uebertritt ein gänzlicher Indifferentismus ganz offen zu Tage liegt, so werden wir bei Stolberg ein praktisch religiöses Motiv vorwalten sehen; bei Friedrich Schlegel hingegen wird neben dem religiösen Motiv auch der Einfluß der Romantik sichtbar werden, der dann besonders bei Zacharias Werner in schreiender Uebertreibung und alles sittlichen Haltes entbehrend in den Vordergrund tritt. Beides, das Romantische und das Politische, finden wir auf eigne Weise bei Adam Müller gemischt, während endlich bei Ludwig von Haller aller Zauber der Romantik verschwindet und die politische Seite allein in aristokratisch-diplomatischer Prosa sich hervorkehrt. Mit andern Worten: Winckelmann suchte bei seinem Uebertritt freien ungehemmten Zutritt zu den wissenschaftlichen und den Kunstschätzen Roms und eine sichere äußere Stellung, Stolberg den innern Frieden und die Ruhe für seine Seele; die Romantiker suchten die Verwirklichung ihrer mittelalterlichen Ideale, Schlegel freilich mehr ein reines, Werner ein verzerrtes Ideal; Müller und Haller aber suchten festgegründete Formen für das politische Leben, und so die Verwirklichung ihrer eigenthümlichen Staatstheorie. Natürlich, daß auch Verschiedenes in einer und derselben Persönlichkeit, wenn auch in verschiedenen Mischungen, sich durchdringen konnte. — Halten wir, so gut es geht, diese verschiedenen Schritte aus einander und betrachten wir Jeden insbesondere, ohne jedoch bei einem Jeden mit derselben Ausführlichkeit zu verweilen.

Wir müssen hier zuerst um ein paar Jahrzehnte weiter zurückgreifen, indem wir zuerst von Winckelmann reden, dem großen Zeitgenossen Lessings, den wir bis hierher aufgespart haben.*) Winckelmann stand außer

*) Seine hohe Bedeutung für die Geschichte der antiken Kunst zu würdigen, ist hier nicht der Ort (wir verweisen auf Goethe, Winckelmann und sein Jahrhundert). Seinen äußeren Lebensgang setzen wir als bekannt voraus und bringen nur in Erinnerung, daß er der Sohn eines Schusters, den 9. Dec. 1717 zu Stendal in der Altmark geboren ist. Er studierte auf verschiedenen deutschen Universitäten, beschäftigte sich besonders mit dem Studium der Kunst. Sein sehnlichster Wunsch, Italien und Rom zu sehen, ging 1754 in Erfüllung. Damit hängt der im Text näher ausgeführte Uebertritt zusammen. Sein tragisches Ende (er wurde in Triest von einem italienischen Bösewicht, den er in seine Dienste genommen, gewaltsam ermordet, den 8. Juni 1768) hat die Theilnahme der ganzen gebildeten Welt erweckt und ist auch von denen aufrichtig bedauert worden, die, bei aller Hochachtung für das, was ihm die Kunst verdankt, seinen Religionswechsel auch nur vom allgemeinen sittlichen Standpunkte aus nicht gut heißen konnten. So war unter Andern Hamann bemüht, dem Ermordeten ein Denkmal zu errichten.

aller Verbindung mit der romantischen Schule. Er ist nicht nur um ein gutes Stück älter als sie, sondern seine ganze Richtung bildet sogar das bestimmteste Gegentheil zur späteren Romantik. Winckelmann lebte nicht wie die Romantiker in der mittelalterlichen, er lebte in der antiken Weltanschauung. Die classische Welt der Griechen war seine Heimath, das Zeitalter des Perikles sein Paradies. Diese Weltanschauung hatte er vor seinem Uebertritt und behielt sie nach demselben; der Gegensatz von Protestantismus und Katholicismus berührte ihn überhaupt gar nicht als solcher. Er betrachtete jede Glaubensform als eine bloße Hülle, als ein zwar unentbehrliches Gewand, sich andern Menschen darzustellen, aber immerhin als ein Gewand, das man nach Belieben ändern möge. Um nun in Rom ungehindert sich den Studien des Alterthums hingeben zu können, fand er es als das Angemessenste, sich auch der dortigen Religion anzubequemen; „er fühlte," heißt es in Goethe's Schrift über Winckelmann und sein Jahrhundert,*) „daß man, um in Rom ein Römer zu sein, um sich innig mit dem dortigen Dasein zu verweben, eines zutraulichen Umganges zu genießen, nothwendig zu jener Gemeinde sich bekennen, ihren Glauben zugeben, sich nach ihren Gebräuchen bequemen müsse." Er knüpfte daher durch den Beichtvater des Königs von Polen den Pater Rauch Unterhandlungen mit dem päpstlichen Nuntius an und legte in Dresden 1754 das katholische Glaubensbekenntniß ab. Das alles that er mit der größten Gleichgültigkeit; er spottete sogar nach seinem Uebertritte über die katholischen Ceremonien, die er mitzumachen genöthigt war, mit einer Frivolität, wie sie sich kein wohldenkender Protestant einem Katholiken gegenüber erlauben würde, und wie wir sie hier nicht wiederholen mögen.**) Ja, er bekannte es seinen Freunden selbst, daß nichts ande-

*) Seite 403.

**) Für den Leser mögen sie dastehen. In seinen Briefen (Werke IX. S. 109) schreibt er bald nach seinem Uebertritte Folgendes: „Ich bin gezwungen, drei Tage in der Woche Fastenspeise zu essen, weil einige Katholiken in der Gesellschaft sind, die mich kennen. . . . Anfänglich, da mich einige Ketzer, die mich kennen, in der Messe knieen sahen, habe ich mich geschämt; allein ich wurde dreister; es würde mich aber niemand sehen, wenn ich nicht die Messe hörte von 11—12 Uhr, da die Musik ist . . . Ich habe ein gar zu empfindliches Knieleder, als man haben muß, um mit guter grace katholisch zu knieen. . . . Im Winter habe ich meinen Manchon untergelegt; im Sommer werde ich blos darum ein Paar Schlaghandschuhe bei mir führen müssen, um andächtig zu knieen. Ich merke, es fehlt mir noch sehr zu meiner Seligkeit. Wenn ich mit der rechten Hand das Kreuz machen will, so meldet sich die linke zum großen Aergerniß derer, die neben mir sind. . . . Am Aschermittwoch bin ich eingeäschert worden; ich zuckte, aus Furcht, es unrecht zu machen, mit dem Kopf, und der geheiligte Dreck wäre mir beinahe ins Maul geschmiert worden. Ich habe auch von Neuem gebeichtet, allerlei schöne Sachen, die sich besser im Latein, als in der Frau

res als die Liebe zu den Wissenschaften ihn bewogen habe, „den Pelz zu wenden“. — Diese Gesinnung steht, wie man leicht sieht, im genauen Zusammenhange mit der, wie sie durch den französischen und englischen Deismus auch nach Deutschland verbreitet worden war, und wie sie bei manchen Priestern und Laien auch in der katholischen Kirche herrschte, und es kann uns nur einen traurigen Eindruck machen, wie ein Mann, der sonst so hoch stand an Bildung, hier die größte Leichtfertigkeit bewies. Thun wir ihm Unrecht, wenn wir sagen, er habe sein protestantisches Heidenthum gegen das katholische vertauscht? Wie ganz anders bei Stolberg! Ich möchte sagen, der Uebertritt Stolbergs bilde zu dem Winckelmanns das reine Gegentheil. Was dort leicht abgemacht wird, geht hier durch schwere Kämpfe hindurch, und wenn dort die Vorliebe zum römischen und griechischen Alterthum zum äußersten Schritte hinführte, so ging bei Stolberg, der erst auch ein großer Verehrer der Alten war, der Bruch mit dem classischen Alterthum voraus. Den Weg nach Rom nahm Stolberg nicht durch das Heidenthum, sondern durch das Judenthum. Je mehr er den Gott des alten Testaments, den Gott der Patriarchen, eines Moses, eines David und der Propheten, als den einzig wahren Gott anzubeten und alles Andere, Weltliche, ihm zum Opfer zu bringen sich gedrungen fühlte, je mehr es sein Grundsatz geworden: „alles ist eitel, dessen Grund und Ziel nicht Gott ist“ und zwar der lebendige Gott der Offenbarung, der Bibelgott, desto mehr stellte sich auch bei ihm das Bedürfniß ein, diesem Gott auf eine Weise zu dienen, wie es ihm unter den gegebenen Verhältnissen nur in der römischen Kirche möglich schien. Der Grund zu dieser Erscheinung muß in den Lebensschicksalen des Mannes gesucht werden.

Friedrich Leopold, Graf zu Stolberg,*) war am 7 November 1750 zu Bramstädt im Holstein'schen geboren und hatte eine rechtgläubige lutherische Erziehung erhalten. Für Vaterland und Religion war des Knaben Herz schon frühzeitig durch Klopstock mit Feuer heiliger Begeisterung erfüllt worden. Seine Studien machte er in Göttingen, dort schloß er sich jenem Dichterbunde an, der, unter dem Namen des Hainbundes bekannt, der deutschen Litteratur den Weg zu Schiller und

---

Muttersprache sagen lassen. . . . Sieben Vater Unser und sieben Ave Maria sollte ich beten. Du siehst, daß die heil. Kirche eine sehr gütige Mutter ist. Zum Unglück kann ich das Ave nicht beten, Pater Noster brauche ich nicht, es kommt aus der Mode bis auf die Böhmen. Sollte ich Dir nicht bald Lust machen, ein Katholik zu werden?

*) Alfred Nicolovius, F. L. Graf zu Stolberg, Mainz 1846 u. W. Baur, in Herzogs Realenc. Bd. XV. S. 137 ff., wo auch die übrige Litteratur.

Goethe bahnte. Hölty, Bürger, Voß nebst dem älteren Bruder Stolbergs, Christian, waren die Glieder des Bundes. Hier schwärmte Stolberg für die Ideale politischer Freiheit. Auf einer Schweizerreise im Jahr 1775 machte er Lavaters Bekanntschaft, für den er mit ganzer Seele eingenommen wurde. Ueber den Eindruck, den Lavater als Mensch, als Familienvater, als Gesellschafter, als Prediger auf ihn machte, schrieb er an Claudius in den begeistertsten Ausdrücken: *) „Wenn meine Phantasie (von den Genüssen der Reise) ermüdet ist und ausruhen will, so führe ich sie in das Haus meines Lavater; es wird mir wohl, wie mir jedesmal innig wohl ward, wenn ich die Schwelle dieses geliebten Hauses betrat. Inniger Friede, stiller, seliger Genuß erfüllte oft meine Seele, noch eh' ich ihn sah, wenn mir seine lieben Kinder froh und kosend entgegenliefen, oder wenn ich durch die halb offene Thür des Nebenzimmers seine treue, sanfte, liebenswürdige Gattin erblickte. Und wenn ich ihn selber sah! wenn er mit herzlicher Liebe uns alle drei in seine Arme schloß! O mein liebster Claudius! Sie müssen ihn selbst noch sehen; die heißeste Thräne stürzt mir auf's Blatt, Worte fehlen mir, wenn ich von Lavatern sprechen will, und doch will ich von ihm stammeln, weil auch Sie ihn so innig lieben. . . . Wie gewinnt dieses Herz, näher gekannt zu sein, dieses Herz, welches so viel umfaßt als sein Genie! dieses Herz, das für Eifer brennt und so voll ist von sanfter Toleranz! das so vielen Freunden sich öffnen kann, und jedem, als wär' er der einzige! . . . immer einfältig wie ein Kind und doch wie groß, wie überwallend, wie kühn, wie frei, wie voll Heldenmuthes, wie lauter in seinen reinen ungemischten Empfindungen. . . . Wenn er im vertraulichen Kreise weniger Freunde nach und nach sich entfaltet, und dann Flammen des Genies und Erguß des edelsten Herzens den horchenden Freund entzücken, wenn er mit der Schnelligkeit, der Kraft und dem Lichte des Blitzes die tiefste Tiefe und jede Seitenkrümmung dieser Tiefe erleuchtet, wenn er an gewöhnlichen Gegenständen tausend neue interessante Seiten bemerkt . . . wenn er Gedanken auf Gedanken . . . Erfindung auf Erfindung baut . . . oder wenn er einen Freund in der vertraulichen Abendstunde auf die Zinne seines Hauses führt und mit dem letzten Strahle der sinkenden Sonne über erröthete Schneegebirge sich stille Wonne in's Herz strömen läßt, und sich diese Wonne über seine Lippen wieder in's Herz des Freundes ergießt. . . . o mein Claudius! wenn er sich und den Freund in solche Empfindungen süß einschwärmelt, dann hängt

*) Deutsches Museum 1776. I. S. 12 ff.

man mit der Seele an seinen Lippen, denen die Rede wie Honig enträufelt! dann geht man in seliger Fassung so selbstbehaglich wieder heim, wie jener sagte, daß er immer mit satter Seele die Gastmahle des Plato verlassen hätte!" *)

Ich habe diese Stelle absichtlich mitgetheilt, weil ich glaube, daß sie mehr als alles allgemeine Gerede uns einen Blick in Stolbergs damalige Empfindungsweise thun läßt. Stolberg war ganz Gefühlsmensch, ja nur zu sehr, mit sinnlich-phantastischer Beimischung und schon jetzt mußte er sich daher mit dem weichfühlenden Lavater, mit Pfenninger, Claudius u. s. w. inniger verwandt fühlen, als mit dem kälter denkenden, scharf urtheilenden Voß. Dieser nimmt es ihm daher sehr übel, daß er in dem Briefe, in welchem er so „aufsprudelnd und bombastisch" von Lavater geredet, keinen Gruß an ihn, „den Vernunftmenschen", bestellt habe. **)

Im J. 1782 lernte Stolberg in Eutin seine künftige Lebensgefährtin, das Hoffräulein Agnes von Witzleben kennen und ließ sich mit ihr ehelich trauen auf dem Schlosse zu Eutin. Die Gattin starb ihm schon nach sechs Jahren und hinterließ ihm einen Sohn und drei Töchter. Auch Voß war als Rector nach Eutin gekommen, und da ward die alte Universitätsfreundschaft trotz der Verschiedenheit der Gesinnungen erneuert. Agnes waltete, nach Voß' eigner Versicherung, zwischen den verschieden denkenden und verschieden fühlenden Freunden als Friedensengel. Auf einer Reise nach St. Petersburg lernte er Spalding in Berlin, Hamann in Königsberg kennen. Im Jahr 1786 siedelte er als Amtmann nach Neuenburg im Herzogthum Oldenburg über. Schon hier nahm er den Kampf auf gegen Richtungen, die ihm in sittlicher und religiöser Hinsicht gefährlich schienen. Er nahm sich seines Freundes Lavater an, der in

---

*) In gleicher Begeisterung läßt er sich denn auch über Lavaters Predigten aus; die Stelle verdient nachgelesen zu werden. Als Gegenstück zu den überschwenglichen Auslassungen Stolbergs über Lavater mögen auch die nicht minder überschwenglichen Lavaters über Stolberg verglichen werden: „Siehe den glühenden Jüngling von 25 Jahren! das leichtschwebende, schwimmende, elastische Geschöpf! Es liegt nicht, es steht nicht, es stemmt sich nicht, es fliegt nicht, es schwebt oder schwimmt. Zu lebendig, um zu ruhen, zu locker, um festzustehen, zu schwer und zu weich, um zu fliegen."

**) Siehe dessen Schrift: Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier? im Sophronizon 1819. 3. Heft S. 9. — Voß bemerkt, Lessing, der damals in Hamburg war, habe in dem frühzeitigen Genie bereits den Wurmstich erkannt. Und allerdings hat das „süße Sicheinschwärmeln" etwas Widerliches, das einen gesunden, kräftigen Sinn zurückstößt, ohne daß man um dieser trüben Beimischung willen den ganzen Strom der Begeisterung für einen vergifteten halten wird.

Bremen verhöhnt worden war. Als der berüchtigte „Ardinghello“ von Heinse erschien, warnte er seine Oldenburger mit den Worten: „O ihr Männer von Oldenburg, verbrennt das böse Büchlein, wenn euch an der Tugend eurer Weiber, Schwestern und Kinder etwas gelegen ist.“ Auch gegen Schillers „Götter Griechenlands“ legte er Protest ein. Ebenso widersetzte er sich energisch der Verunstaltung, welche sich damals die geistlichen Lieder mußten gefallen lassen. Bald nach seiner Gattin Tode brach die französische Revolution aus, für deren Ideen auch Stolberg erst begeistert war, aber von der er bald eine andere Ansicht gewann. Ihm bangte vor einer unheilvollen Zukunft. Ob er seine politische Gesinnung nur darum geändert, weil mit der Monarchie auch der Adel gefährdet war, lassen wir dahingestellt. Daß aber bloß verletzter Adelsstolz ihn in die katholische Kirche zurückgetrieben, scheint uns nach alle dem, was wir über seine religiösen Kämpfe wissen, eine harte Behauptung. Stolberg war unterdessen königlich dänischer Gesandter zu Berlin geworden, und vermählte sich im Februar 1790 mit der Gräfin Sophie von Redern. Mit dieser seiner zweiten Gattin machte er im Frühling 1791 eine Reise nach Italien, wie Voß vermuthet nicht der schönen Natur und der Kunst, sondern des römischen Cultus wegen, dessen sinnvolle Symbolik auch Lavater in einem Liede gepriesen hatte.*) Er nahm den Weg über Münster. Hier verweilte er dritthalb Tage im Hause der Gräfin Gallitzin, jener ausgezeichneten deutschen Dame, die, nachdem sie der Welt und der Philosophie eines Voltaire und Diderot abgesagt, sich als eine Schülerin des christlichen Philosophen Hemsterhuis**) bekannte, und die dann noch weiterhin durch den Umgang mit dem Minister Fürstenberg und einigen katholischen Geistlichen immer tiefer in das innere Wesen des Christenthums (des katholischen nämlich) eingeführt wurde. Es war indessen (und darauf ist wohl zu achten) weniger das römisch-katholische Christenthum mit seiner äußerlichen Werkheiligkeit und seinen todten Satzungen, was in den Münster'schen Kreisen gepflegt wurde, als vielmehr jenes mit der deutschen Mystik zusammenhängende Gefühlschristenthum, das Vielen jener Zeit als Pietismus galt, es war das Christen-

---

*) Empfindungen eines Protestanten in einer katholischen Kirche 1781 (an Sarasin und Pfeffel). Wir lassen das Gedicht als Beilage am Schlusse dieser Vorlesung folgen.

**) Franz Hemsterhuis (geb. 1720, † 1790), den man den Plato des 18. Jahrhunderts genannt hat, ein feinfühlender protestantischer Denker. Er hat der Prinzessin mehrere Schriften unter dem Namen Diotima zugeeignet. Ueber den mächtigen Eindruck, welchen die an Geistesbildung alle Zeitgenossen ihres Geschlechts überragende Fürstin auf jede geistige Größe machte, vgl. Perthes' Leben I. S. 80.

thum eines Lavater, eines Hamann, eines Claudius, freilich mit katholischer Färbung und im Anschluß an die katholische Kirche.*) Diese Münster'schen Eindrücke scheinen weit tiefere Wurzel in Stolberg gefaßt zu haben, als die römischen, wenngleich der Pomp des römischen Gottesdienstes auch das Seinige beigetragen haben mag, die für solche Eindrücke nicht unempfängliche Phantasie des Dichters zu bestechen. Wenigstens machte das Hochamt, dem er am Weihnachtsfeste in der Peterskirche beiwohnte und bei welchem der Papst Pius VI. in eigner Person celebrirte, einen mächtigen Eindruck auf ihn, auch eine Unterredung mit dem Papste erfüllte ihn mit Hochachtung gegen seine Person. Wäre übrigens Stolberg auch nie in Rom gewesen, die Münster'schen Freunde hätten dieselbe Macht auf ihn geübt. Unter diesen erblicken wir auch das Bruderpaar Kaspar und Adolf Droste zu Vischering, mit welchen er in Unteritalien zusammengetroffen. Von dieser Zeit an blieb er, auch wieder aus Italien zurückgekehrt, mit seinen deutschen katholischen Freunden in steter Verbindung. Die vom Herzen ausgehende und auf das Herz zurückwirkende Auffassung des Christenthums, wie sie in diesen Kreisen genährt wurde, gewann in ihm mehr und mehr die Oberhand über die rein verständige, und man könnte eher sagen, es habe sich seiner eine pietistische, als eine katholische Weltansicht bemächtigt. Immer stärker sprach sich sein Eifer aus, nicht sowohl gegen Luther und die Reformation des 16. Jahrhunderts, als vielmehr gegen den Protestantismus des 18ten, gegen die aufklärenden Tendenzen der Zeit; ja, ehe er noch Katholik wurde, ward er vielmehr ein orthodoxer Lutheraner. Den Namen „Protestant" lehnte er entschieden ab. Es verkündige, meinte er, dieser Name „einen unruhigen, stürmischen Geist, mehr zum Zerstören, als zum Aufbauen geneigt;" der Protestantismus werde durch den Kriticismus eines Kant bis zum Atheismus fortschreiten. In seiner theologischen Gesinnung schloß er sich an Kleuker an, den wir bereits als einen der wenigen offenbarungsgläubigen Theologen der Zeit kennen

*) Auch in dem Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi finden sich verschiedene Aeußerungen über die Fürstin und ihre Freunde. So schreibt Goethe von ihr (1. Dec. 1785): „Es ist eine kostbare Seele, und es nimmt mich nicht Wunder, daß sie die Menschen so anzieht." Dagegen Jacobi (1794): „Ein gewisses Buchstäbeln und ein gewisses Treiben an ihr hat mir von jeher, wenn ich bei ihr war, das Leben sauer gemacht. Nun ist der unglückselige katholische Pietismus noch hinzugekommen, den sie gern möchte tolerant sein lassen wider seine Natur. Schade, ewig Schade um das herrliche Wesen mit dem wahrhaft fürstlichen Gemüth, das immer ganz aufrichtig sein möchte und nie mehr ganz aufrichtig sein kann! Ihre Vorurtheile täuschen sie auf eine mir unbegreifliche Weise, verderben ihr Auge, Ohr und Zunge."

und den Voß wohl mit Unrecht „einen dunkelen Kopf“ nennt. Daß Stolberg schon damals im Herzen Katholik gewesen und den Eifer für das orthodoxe Lutherthum nur erheuchelt habe, ist wohl nicht anzunehmen, sonst hätten auch Claudius, Lavater, Hamann, Kleuker, selbst Jacobi und noch viele Andere, welche einen frommen, für seine Religion begeisterten Katholiken einem bloß verneinenden Protestanten vorzogen, als heimliche Katholiken gelten müssen. Und sie galten es auch bei Vielen. Wenn aber diese gleichwohl mit ihren Gesinnungen der protestantischen Kirche treu blieben, so konnte sich Stolberg nicht auf diesem Standpunkt erhalten. Er fühlte sich mitten im Gewühle zu isolirt. Ihn zog es, nach einem vergeblichen Versuche, sich der Brüdergemeinde anzuschließen, mehr und mehr hinüber zu der Kirche, die er als die Fortsetzung und Vollendung jenes Bundes betrachtete, den Gott schon im alten Testament mit den Menschen geschlossen. Die Darstellung einer sichtbaren Theokratie auf Erden war ihm zur historischen Nothwendigkeit geworden. — Der Uebertritt geschah am 1. Juni 1800 in der Hauskapelle der Fürstin Gallitzin in Münster, wo Stolberg in die Hände des katholischen Priesters Overberg das Glaubensbekenntniß ablegte.

Nicht Voß allein, der sich zu wenig in die religiöse Denk- und Gefühlsweise des ehemaligen Göttinger Freundes zu versetzen wußte und der bei all seiner Psychologie doch unpsychologisch genug alles aus dem ihm verhaßten Adelsstolz und aus pfäffischen Umtrieben herleitete, sondern gerade auch die Männer, die bisher dieselbe Gefühlsrichtung mit Stolberg getheilt hatten, namentlich der von ihm so hochverehrte und ihn ehrende Lavater, und so auch Jacobi, mißbilligten den Schritt auf's höchste. Jacobi leitete denselben aus einem Gemisch von Leidenschaften her, worüber die Hölle ihr Hohngelächter aufschlage;*) und auch Lavater

*) „Ich kann es,“ schreibt Jacobi an Stolbergs Gemahlin (2. August 1800) „unmöglich für eine redliche Ueberzeugung halten, wenn ein Evangelischer Papist wird. Von dem ganzen Papismus steht kein Wort in der Bibel. . . . Wer also papistisch oder römisch-katholisch wird, der geht aus der Bibel heraus zu etwas Anderm, und dieses Andere ist bei meinem unglücklichen Stolberg der Tyrannenscepter, der jeden Kopf, der nicht wie der unsere denkt, zerschmettern soll. . . . Nein, es ist kein unschuldiger Wahnsinn, der Euch befallen hat.“ Jacobi kann sich gar nicht in die nunmehrige Lage seines Freundes hineindenken: „Stolberg mit einem Rosenkranz und einer Kerze in der Hand, sich mit Weihwasser besprengend, irgend einem Pfaffen die Schleppe tragend, ein „„Gegrüßet seist du, heilige Maria, Mutter Gottes, bitt für uns““ mitplappernd; wer weiß wohl gar einmal in einer Procession baarfuß, das Kreuz schleppend, als Büßer. Alle diese Mummereien, Andächteleien und Alfanzereien, Heiligen-, Hexen- und Teufelskram zu diesem Mann und um denselben! Es zer-

kehrte gegen den Freund eine starke Sprache heraus.*) Stolberg beklagt sich bitter darüber, daß Jacobi, der dem Atheisten Fichte sein Haus geöffnet, ihm es verschließe. Und wirklich hatte Jacobi gegen die Gräfin Stolberg es ausgesprochen, daß ihres Gemahles Gegenwart ihn tödten würde! Aber es ist begreiflich, daß gerade diese Männer, die das echte religiöse Leben, wie es sich auch bei Stolberg geregt, nach seiner ganzen Bedeutung zu würdigen wußten, daß gerade sie um so entrüsteter waren, wenn Stolberg durch seinen Uebertritt zu verstehen gab, sie seien selbst nur auf dem halben Wege zum Heil stehen geblieben, oder wenn er den schon längst gehegten Verdacht auf's neue bestärken half, als ob sie am Ende selbst Proselyten für Rom würben und wohl gar im Geheimen es mit den Katholiken hielten. Was diesen Verdacht betrifft, so fragt sich freilich, mit welchem Rechte er gehegt ward. Es ist wahr, Lavater hatte viele Freunde unter den Katholiken, Männer, die seinem Herzen mehr zusagten, als die verneinenden Geister in der protestantischen Welt; aber Lavater unterschied wohl zwischen dem Katholicismus der Idee nach und zwischen dem römischen, und so sehr er das Erhebende des erstern zu würdigen im Stande war, so sehr verabscheute er des letztern Anmaßung und Verdammungssucht. Wie kam aber Jacobi dazu, für einen geheimen Katholiken zu gelten, er, der sich dem positiven Christenthum gegenüber sogar als Skeptiker verhielt? Jacobi hatte es bei den Aufgeklärten besonders damit verdorben, daß er sich längere Zeit, und wohl mehr als billig, eines Mannes annahm, der nicht ohne Grund in dem Verdacht eines geheim gehaltenen Katholicismus stand. Es war dieß der lutherische Ober-Hofprediger Johann August Stark**) in Darmstadt, dessen anonyme Schrift „Theoduls Gastmahl" die Vereinigung der christlichen

reißt mir das Herz." — Ruhiger und milder urtheilte Herder, der es unedel fand über Stolbergs „Gemüthskrankheit" zu spotten und ein scharfes Wort sprach über den niedrigen Parteigeist, der sich auch im Protestantismus geltend mache und den er eben so gründlich hasse und verachte, als den Parteigeist in der katholischen Kirche, in der es doch auch viele edle fromme Seelen gebe.

*) Vgl. die Stellen bei Gelzer S. 106 ff.

**) Geboren 1741 zu Schwerin war er nach vielerlei Schicksalen (er hatte sich auch in Rußland aufgehalten und verschiedene Stellen bekleidet) im Jahr 1781 als Consistorialrath und Oberhofprediger nach Darmstadt berufen worden. Er war Freimaurer und hatte sich in seinen früheren Schriften (Hephästion 1775; Freimüthige Betrachtungen über das Christenthum 1780 u. a.) den Vorwurf der Neologie zugezogen. Nun aber wurde er 1786 in der Berliner Monatsschrift von Gedicke und Biester als Kryptokatholik und Jesuit denuncirt. Ueber die Betheiligung Jacobi's an dessen Schicksal vgl. Zirngiebl a. a. O. S. 69. 70.

Religionsparteien zum Zweck hatte und worin allerdings dem Katholicismus weit mehr eingeräumt wurde, als billig ist. Man redete diesem Manne nach, daß er in Dresden (nach Andern in der Kirche zu St. Sulpice in Paris) das protestantische Glaubensbekenntniß abgeschworen habe, und nichts desto weniger in seiner äußern Stellung protestantischer Prediger geblieben sei bis an seinen Tod. Als dieser im Jahr 1816 erfolgte, fand man in seinem Hause ein völlig zum Messelesen eingerichtetes Zimmer, und er selbst wollte in *geweihter* Erde begraben sein. Dieß wäre nun allerdings ein Beweis, daß, wenn auch die Aufklärer es in der Jesuitenriecherei mitunter zu weit trieben und manchen Unschuldigen mit eben der Intoleranz verfolgen mochten, die sie an den Gegnern tadelten, ihre Besorgnisse doch nicht so ganz ungegründet waren. Und darum mag man denn auch die herbe Weise, in welcher Voß gegen Stolberg auftrat, seinem protestantischen Eifer zu gute halten. Was aber Stolberg betrifft, so finden wir bei ihm auch nach seinem Uebertritt weniger ein Eifern für römische Formen und päpstliche Satzungen, als vielmehr eine warme und eindringliche Empfehlung des positiven biblischen Christenthums und eines in der Liebe thätigen Glaubens. Ein schönes Zeugniß dieser Gesinnung giebt die Zuschrift an seine Söhne und Töchter vom J. 1806, womit er seine Geschichte der Religion Jesu Christi eröffnete, und woraus ich einiges mittheilen will. Jener leitende Grundsatz, den Stolberg schon *vor* seinem Uebertritt zu dem seinigen gemacht hatte, daß alles eitel sei, dessen Grund und Ziel nicht Gott ist (und von dem nicht einzusehen ist, wie man ihn mit Voß einen jesuitischen Grundsatz nennen kann*), geht auch durch *diese* Zuschrift hindurch. „Liebe zu Gott ist unsre Bestimmung; auch uns sollen wir in Gott lieben. Was seine Bestimmung verfehlt, das gehabt sich übel. Der natürliche Mensch hat die Ahnung dieses Uebelstandes, aber er versteht sie nicht; darum lassen alle vermeinten Güter ihn leer, schienen sie ihm auch noch so schön. . . . Es kann weder der Mensch, noch irgend ein vernünftiges Geschöpf Ruhe finden, als in Gott und in der Hoffnung, sich Gottes ewig zu erfreuen. Weil der Mensch durch Sünde sich von Gott entfernt, also seiner Urbestimmung zuwiderhandelt, so fühlt er sogleich inneres Mißbehagen. Mit Recht nennen wir es Gewissen. Der Mensch *weiß*, auch wenn nie-

*) Daß der Grundsatz jesuitisch gedeutet werden könne in majorem Dei gloriam wollen wir nicht leugnen; aber an sich ist er so antijesuitisch als möglich und so gut protestantisch, als irgend ein Ausspruch eines protestantischen Symbols. Oder ruht nicht die ganze protestantische Lehre von der Sünde darauf, daß der natürliche Mensch anderes mehr liebt als Gott? Vgl. den 1. Art. der Apologie der Augsb. Conf.

mand ihn belehrte, daß er durch Sünde sein Inneres zerrüttet; und wollte er es leugnen, so würde seine Schamröthe ihn der Lüge zeihen. Außer im Gewissen offenbart sich uns Gott auch in der Natur; aber die Geschichte aller Zeiten lehrt, wie wenig die Menschen auf diese Offenbarungen achteten. Die Natur mißbrauchten sie und knieten vor den Geschöpfen; um das Gewissen zu täuschen, gaben sie den Götzen ihre eignen bösen Lüste. Aber von Anbeginn der Menschheit an hat Gott sich den Menschen auch unmittelbar offenbart. Als sie von ihm abgefallen waren, ging seine Erbarmung ihnen nach; tröstend und heiligend war die Religion ihre Gefährtin.... die Religion Jesu Christi, dessen Verheißung der Leitstern in den Zeiten des alten Bundes ward, dessen Erscheinung uns den Tag gab, in dessen Licht wir wandeln sollen. Die Religion Jesu Christi lehrt uns Gott erkennen, durch sie ladet uns Gott ein ihn zu lieben, durch sie ladet er uns ein zu ewigem Heil. Dieser Einladung folgen zu können, ihr folgen zu wollen, müssen wir der Religion Jesu Christi glauben.... In unserm kranken Willen liegt das Weh unsrer Natur, in der Genesung unsers Willens unser Heil. Unser Wille ist in unserm Herzen, darum redet Gott uns an's Herz. Die Religion Jesu Christi ist eine Brautwerbung, eine Werbung um Liebe.... Die heilige Furcht Gottes schließt die Liebe nicht allein nicht aus, sondern sie ist eine zur Liebe hinleitende, dann immer mehr mit Liebe sich verbindende kindliche Furcht. Die wahre heilige Furcht Gottes schließt die Furcht vor Allem aus, was nicht Gott ist, sie giebt Heldenmuth gegen alles Erschaffene und fürchtet nur ihn.... Ohne Gottesfurcht ist noch niemand zur Gottseligkeit gelangt, sie ist die Erzieherin der Seele, wie das Gesetz der Zuchtmeister des erwählten Volkes war.... Und was soll man von der Liebe sagen, deren Idee allein die Religion giebt!... Was kann wünschenswerth, schön und gut scheinen, das die Religion Jesu Christi nicht gewährt? Trachtet ihr nach Freude? sie giebt ewige Wonne, deren Hoffnung schon hienieden alle Freuden und alle Leiden der Zeit überschwänglich überwiegt. Nach langem Leben? sie giebt selige Unsterblichkeit! Nach Ruhe? sie allein giebt Ruhe, hienieden in den Stürmen des Lebens... und dereinst ewige Ruhe. Nach Frieden? der Gruß, mit welchem der Herr seine Nachfolger segnet, ist: Friede sei mit euch. Was ist der Friede dieser Welt? der Sohn Gottes giebt den wahren Frieden.... Nach Freundschaft? wo ist sie sicherer, wo inniger, wo dauernder, als unter Nachfolgern eines Geliebten, die alle ohne Eifersucht nur nach einem Ziele streben und wo Jeder durch Theilnahme des Andern gewinnt? wo die heilige Liebe des Einen an heiliger Liebe des Andern sich ent-

zündet? Trachtet ihr nach Größe? was ist größer als die Kindschaft Gottes? Nach Macht? wer da will, was Gott will, ist der nicht auf gewisse Weise Theilnehmer seiner Allmacht? Nach Freiheit? das Evangelium ist das vollkommene Gesetz der Freiheit. . . . Nach Weisheit? nur die Weisheit der Religion verdient diesen Namen. Nach Tugend? welche Tugend lehrt, welche Tugend giebt die Religion Jesu Christi nicht? reine Tugend, weil geübt um Gottes willen, sichre Tugend, weil geleitet an der Hand der holden Demuth, dieser Tochter der Religion, welche, von der Welt für niedrig geachtet, himmlischen Sinnes ist, für feige geachtet den Muth des Löwen hat, weil sie mit kindlichem Vertrauen nur auf die Kraft Gottes rechnet und in seiner Stärke . . . stark ist. Trachtet ihr nach Liebe? der ganze Geist dieser Religion ist Liebe; Liebe, von welcher ohne sie die Menschen keinen Begriff hätten. In ihr ist die Liebe das Band der Vollkommenheit; alle Tugenden, die sie giebt, gehen aus von Liebe zu Gott. . . . Welcher belebende Hauch der Liebe weht durch alle Schriften des neuen Bundes! Die ganze Religion ist ja nur ein Bund ewiger Liebe der Gläubigen unter einander in Jesu Christo mit Gott."

Es mag dieß genügen, uns eine Vorstellung von Stolbergs christlichen Gesinnungen nach seinem Uebertritt zu geben. Es begegnen uns hier dieselben Gesinnungen, die wir bei Hamann, Claudius, Lavater fanden; Gesinnungen, wie sie überhaupt bei den Anhängern des positiven Christenthums zu allen Zeiten gefunden worden sind, und wie sie der Protestant sich aneignen kann und sich aneignen muß, so gut als der Katholik, wenn er nicht in die leere Verneinung herabsinken will. Diese Gesinnungen erklärt Stolberg in derselben Zuschrift an seine Kinder als das eine Nothwendige; und wenn er auch starke Aeußerungen gegen die herrschende Philosophie, gegen die Anmaßungen der Vernunft u. s. w. einfließen läßt, so sind dieß Aeußerungen, wie sie von jeher auch in der protestantischen Kirche gehört worden sind, vom Standpunkte eines (freilich einseitigen) Supranaturalismus aus. Nirgends findet sich in der ganzen Zuschrift, die ich genau durchgegangen habe, etwas Römisch-Katholisches im eigentlichen Sinne, nirgends etwas von der Gewalt des Papstes, von Hierarchie, von Meßopfer, von Ceremonien u. s. w., noch viel weniger eine Spur von äußerer Werkheiligkeit und Verdienstlichkeit der guten Werke, oder von Verdammung der Ketzer. Das Einzige, worin der Katholik nur ganz leise sich andeutet, ist eine Stelle, wo es heißt: *)

*) S. XIX.

„Der Tempel, den dieser (der wahrhaft christliche) Glaube ihm errichtet, steht unerschüttert da, in Einfalt und in Größe vor den Augen der Welt. Göttliche Urkunde und heilige Ueberlieferung vereinigen sich in der obersten Rundung der Felsenbogen, die ihn tragen. Seine hohe Wölbung öffnet sich dem Lichte des Himmels, welches einige Theile des Tempels hell durchstrahlt, einige geweihte Hallen in heiliger Dämmerung läßt. Feuer des Himmels zündet die Flamme der Andacht auf dem Altar, und im Dampfe des Weihrauchs steiget das fromme Gebet empor. In diesem Tempel allein werden wir unterrichtet über unsere wahre Bestimmung.“ — Darin ist allerdings ein Anklang an die alleinseligmachende Kirche, allein der Begriff dieser Kirche ist wieder so unbestimmt und weit gehalten, daß man dabei auch an die Kirche Christi im Allgemeinen, an die unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen denken könnte, wenn nicht die heilige Ueberlieferung, die neben der Bibel genannt wird, und der Dampf des Weihrauchs, der wohl kaum nur allegorisch gemeint sein kann, bestimmter auf die römisch-katholische Kirche hinwiesen.

Aus dem Bisherigen ist uns klar geworden: der Inhalt, die Substanz des Stolberg'schen Glaubens blieb im Ganzen dieselbe nach seinem Uebertritt wie vorher, nur glaubte er, daß diese Substanz in der katholischen Kirche allein sich mit Sicherheit erhalten könne. Und darin bestand freilich sein Irrthum. Er wußte sich im Besitz des nämlichen Glaubensgutes, das seine protestantischen Freunde mit ihm besaßen; nur glaubte er dieses Gut dadurch vor Untergang retten zu müssen, daß er es an Bord des großen Schiffes brachte, während jene dasselbe Gut fortwährend dem gebrechlich gewordenen Fahrzeug auf den sturmbewegten Wellen anvertrauten, im guten Glauben, daß dieselbe Macht, die Wind und Wellen bedräute, auch jetzt noch als Rettermacht sich erweisen werde. Stolbergs Irrthum bestand also wesentlich darin, daß er die im Protestantismus noch liegende Lebenskraft verkannte. Die Münster'schen Freunde hatten ihm, gestützt auf mancherlei Erfahrungen, die sie aber einseitig in Anschlag brachten, eingeredet, „der Protestantismus werde so lange protestiren, bis er den Fürsten ihr Reich und dem lieben Gott seine Gottheit abprotestire, er sei eine Reihe von Nullen ohne vorstehende Zahl.“ Und als ob nur die römische Zahl eine Zahl wäre, schloß er sich denn dieser Gemeinschaft an, nicht bedenkend, wie viel anderes er alles mit in den Kauf nehmen mußte, um seines Gewinnes sich zu versichern. Wenn aber andere der Uebergetretnen gerade auf die römischen Formen den Hauptnachdruck legten, so war dieß bei Stolberg

minder der Fall.*) Er zeigt weniger mittelalterlich-romantische Sympathien, als der äußerlich in der protestantischen Kirche zurückgebliebene Novalis. Auch die romantische Poesie ist an Stolbergs Uebertritt unschuldig; denn als Dichter gehörte er jener Göttinger Schule an, die in den Classikern des Alterthums ihre Vorbilder suchte. Davon war er freilich in seiner späteren Periode zurückgekommen, aber nicht aus Romantik, sondern im Zusammenhang mit seiner vorherrschenden religiösen Stimmung. Seinem Leben entsprach auch sein Sterben. Wohl hat er auch noch auf seinem Sterbelager die „Mutter Gottes" um ihre Fürbitte angerufen; aber er konnte dann wieder mit einstimmen in das Lied Paul Gerhards, das ihm von den Umstehenden vorgebetet wurde: „Wenn ich einmal soll scheiden, so scheide nicht von mir." „Gelobt sei Jesus Christ" war das letzte Wort, mit dem er am 5. December 1819 seine irdische Wallfahrt beschloß.

Nun aber wenden wir uns den Männern zu, bei welchen der Einfluß des Romantischen bestimmter hervortritt und sich namentlich in der Vorliebe zu mittelalterlichen Formen kundgiebt; den Männern, welche die romantische Schule selbst begründen und ausbreiten halfen. Hätten wir die Litteraturgeschichte als Zweck im Auge, so müßten wir hier von den Gebrüdern August Wilhelm und Friedrich Schlegel und so auch von Ludwig Tieck ausführlich handeln. Wir reden aber nur von denen, die aus dieser Schule wirklich zur katholischen Kirche übergetreten sind, von Friedrich Schlegel und Zacharias Werner. Unstreitig steht Schlegel weit über Werner. Er ist ihm an Geist, an Bildung, an Urtheil überlegen, und auch wohl an sittlich-religiösem Gehalte. Zwar kommen gerade bei Schlegel neben großen Verdiensten um die Litteratur auch die sittlichen Verirrungen der Romantik am lebhaftesten zum Vorschein, indem der Verfasser der Lucinde recht eigentlich der Chorführer wurde jener über alle Beschränkungen der sogenannten Convenienz sich hinwegsetzenden Moral, welche der Emancipation des Fleisches den Weg bahnte; aber wir würden ihm Unrecht thun, wenn wir seinen Uebertritt zur katholischen Kirche, der im Jahr 1808 in Wien geschah, mit dieser

*) Auch in der Bearbeitung der Stolberg'schen Kirchengeschichte giebt sich ein bestimmter Einfluß des Römisch-Katholischen nur mäßig zu erkennen. Freilich geht die von ihm selbst bearbeitete Geschichte nicht weiter als bis zum 5. Jahrhundert, wo das römisch-katholische Leben sich erst in seinen weitesten Umrissen zu entwickeln anfing. Er zieht in seine Darstellung das ganze alte Testament hinein, und allerdings erblickt er in dem levitischen Cult Vorbilder des römischen u. s. w. Aber im Ganzen überwiegt auch hier der biblische Supranaturalismus. Vgl. hierüber auch W. von Humboldts Briefe an eine Freundin. Bd. II. S. 91 u. 101.

Tendenz in unmittelbare Verbindung bringen wollten. Vielmehr wurde bei ihm von da eine ernstere Lebensrichtung sichtbar. Was ihn eigentlich dazu bewogen habe? das fragten sich damals schon die Leute, ohne eine bestimmte Antwort darauf zu haben. So schreibt unter andern Zelter an Goethe: *) „Der Schlegel ist mit einem Male weise geworden. An dem hat die alleinseligmachende Kirche einen guten Fisch gefangen; aber es ärgert mich dennoch, weil ich einmal etwas auf ihn gehalten habe. Was kann er für Ursachen zu einem solchen Schritte haben? Da betrügt doch wohl Eins das Andere beim hellen Sonnenschein." — So viel ist wohl gewiß, daß bei Schlegel mehr als bei Stolberg die Vorliebe für die mittelalterliche Zeit und die mittelalterlichen Formen mitgewirkt hat. Schlegel blieb auch nach seinem Uebertritt dem wissenschaftlichen und litterarischen Leben mit allen seinen Kräften zugethan. Wie hätte dieß auch bei seinem ausgedehnten Wissen, bei seinen gründlichen Forschungen über Kunst und Alterthum anders sein können! Eine Tendenz der Verdummung, der Verfinsterung, wie man sie oft leidenschaftlich genug den Uebergetretnen vorgeworfen hat, ist an ihm wenigstens nicht zu bemerken; aber begreiflich ist es, daß er nicht nur in seiner „Weisheit der Indier" Beziehungen zum katholischen Glauben fand, sondern daß er auch in seinen Vorlesungen über Litteratur, die er in Wien hielt, die mittelalterliche Zeit als die Glanzperiode heraushob und (ähnlich wie Novalis) die Reformation nicht nur als einen Abfall vom Glauben, sondern auch als Abfall von der echten Poesie und Kunst darstellte. Gleichwohl denkt er noch größer und billiger von Luther, als Novalis. Wenn dieser den Protestanten vorwirft, daß sie Luthers Bibelübersetzung kanonisirt hätten, so erkennt Fr. Schlegel in diesem Meisterwerk „ein unverkennbares Verdienst". **) Auch in Luthers eignen Schriften findet Schlegel eine Beredsamkeit, wie sie im Lauf der Jahrhunderte unter allen Völkern nur selten in dieser Kraft hervortritt. Er nennt diese Beredsamkeit allerdings eine revolutionäre, aber die Seele, aus der sie hervorströmte, nennt er denn doch „eine durch Gott und die Natur starke, reich ausgestattete Männerseele". Nicht eitel Finsterniß sieht er in Luther, sondern er erkennt in ihm einen Kampf des Lichts mit der Finsterniß, einen unerschütterlich festen Glauben und eine wilde Leidenschaft an. Freilich gesteht es Schlegel ein, ihm machen Luthers Schriften keinen andern Eindruck, als jenes Mitgefühl, welches wir immer empfinden, wenn wir

*) Briefwechsel I. S. 223 f.

**) Siehe Vorlesungen über Litteratur S. 246.

sehen, wie eine große erhabene Natur durch eigne Schuld zu Grunde geht und sich zum Verderben neigt; aber er kann es begreifen, daß Andere es auch anders ansehn, und er glaubt sogar, daß Luther rücksichtlich der Kraft, die in ihm wohnte, selbst von seinen Verehrern nicht nach Würden anerkannt sei. Er erkennt Luther als den an, auf den es ankam, auf dessen Seele es gelegt war, was aus dem Zeitalter werden sollte; er ist ihm der alles entscheidende Mann des Zeitalters und der Nation. „Luther," fährt Schlegel fort, „war durchaus ein Volksschriftsteller. So merkwürdige, umfassende, vielwirkende, durch Geisteskraft außerordentliche Volksschriftsteller hat kein andres Land in dem neuen Europa gehabt, als Deutschland." Dieß schrieb Schlegel als Katholik, und wir dürfen auf dieses Zeugniß uns wohl etwas zu gute thun. Mit gleicher Anerkennung spricht er von dem poetischen Meistersänger Hans Sachs, von dem teutonischen Philosophen Jacob Böhm, den er nach Schellings Vorgange sehr hoch stellt. Schlegel suchte sich überhaupt seinen Katholicismus wissenschaftlich zu construiren und dabei die möglichste Gerechtigkeit auch andern Religionsformen widerfahren zu lassen. Er unterscheidet sinnreich in der Weltgeschichte vier Gewalten, welche die menschliche Gesellschaft zusammenhalten und bewegen: 1) die Macht des Geldes und des Handels, und diese Macht nennt er die Gilde; 2) die Macht des Schwertes (sowohl des kriegerischen Schwertes, als des Schwertes der Gerechtigkeit), und das ist ihm der Staat; 3) die Gnadenkraft der göttlichen Weihe, auf welcher alle Art von Priesterthum und jeder Religionsverein beruht, der allein den innern Frieden herbeiführt und auch dem äußern die höhere Sanction giebt; und dieses höhere intellectuelle Leben wird in der Kirche genährt und entfaltet, deren geheiligtes, weltumfassendes Band die im Staatsverhältniß getrennten Nationen wieder verbindet und in der Zeit die späteren Generationen an die früheren anknüpft. Dazu tritt ihm nun als vierte Macht die Wissenschaft oder die Schule, die bald näher mit dem Staat, bald näher mit der Kirche verknüpft ist oder auch endlich gar in die Abhängigkeit der Geldmacht geräth und so den industriellen Zwecken dienstbar wird. Daß nun Schlegel eben in der Verbindung der Wissenschaft mit der Kirche und in der Abhängigkeit der Schule von dieser das Heil sieht, läßt sich erwarten, und von diesem Gesichtspunkte aus kann er in den Gestaltungen der Wissenschaft, die unabhängig von der Kirche zu Stande kamen, also in der neuern protestantischen Wissenschaft nur einen Abfall von dem Rechten erblicken. Aber auch er sieht, wie Novalis, einer Zeit entgegen, wo es dem deutschen Geiste gelingen werde, einer christlichen

Philosophie zur Herrschaft zu verhelfen, die sich freilich nicht stiften lasse wie eine Secte, sondern die wie ein lebendiger Baum hervorwachsen müsse aus der Wurzel der als göttlich erkannten Offenbarung. Wenn dieses Licht der höchsten Erkenntniß, von welchem Geschichte und Mythologie, Sprachen und Naturwissenschaften, Poesie und Kunst nur die einzelnen Strahlen sind, einmal wird angebrochen sein, dann hofft Friedrich Schlegel, daß der in der Naturphilosophie noch hie und da herumdämmernde Pantheismus vollends verschwinde; ein neuer Lebensodem, hofft er, werde sich dann auch über die Kunst verbreiten; an die Stelle der falschen Phantasmagorie werde die höhere, geistige Poesie der Wahrheit treten, die in irdischer Hülle das Wort der Seele abspiegele. Was Schlegel so in seinen Vorlesungen ausgesprochen, das finden wir in einem seiner Gedichte kurz und schön zusammengefaßt in die Worte:

Geistlich wird umsonst genannt,
Wer nicht Geistes Licht erkannt;
Wissen ist des Glaubens Stern,
Andacht alles Wissens Kern.
Lehr' und lerne Wissenschaft;
Fehlt dir des Gefühles Kraft
Und des Herzens frommer Sinn,
Fällt es bald zum Staube hin.
Schöner wird doch nichts gesehn,
Als wenn die beisammen gehn:
Hoher Weisheit Sonnenlicht
Und der Kirche stille Pflicht.

Denken wir uns unter der Kirche die Kirche Christi, und verstehen wir den Satz einfach so, daß Glaube und Wissen sich immer mehr durchdringen müssen, so können wir das Gesagte uns auch als Protestanten aneignen. Wir können es uns überhaupt nicht verhehlen, es liegt in den Ideen Schlegels viel Geistreiches, Durchdachtes und wohlthuend Anregendes. Was bei Novalis in unklaren Gefühlen verschwimmt, das tritt hier in bestimmtern Gestalten hervor, und darum, weil Schlegel, bei allem Einfluß, den auch er der Phantasie bei seiner Gedankenbildung gestattet, dem Verstande sein Recht werden läßt, ist er auch gerechter in der Beurtheilung der Kirche, der er selbst den Rücken wandte.

Vergleichen wir Schlegel mit Stolberg, so haben wir zwar gefunden, daß Stolberg mehr das einfache biblische Christenthum, das er auch im Protestantismus haben konnte, irrigerweise in der katholischen Kirche sucht, während Schlegel allerdings mehr das formelle Kirchenthum, den Katholicismus in seiner ganzen Entwicklung, im Auge

Aber das müssen wir ihm lassen, er faßt dieses Kirchenthum in großartigem Stile auf, und wenn Stolberg mehr nur das fromme, schlichte Gemüth reden läßt, so ist Schlegel offenbar in der Deduction seines katholischen Systems geistreicher und gewandter. Stolberg erscheint uns mehr von Andern geführt in einen fremden Kreis hineingebannt, aus dem er sich nicht mehr losmachen konnte,*) während Schlegel die Gedanken frei beherrscht und weiß, was er will. Aber eben darum hat auch sein Beispiel noch verlockender gewirkt als das Stolbergs, weil der Reiz des Geistreichen, des Pikanten daran hängt. Ja wir dürfen es nicht leugnen, Schlegels Ansicht ruht, bei aller katholisirenden Richtung, auf einer tiefern Auffassung der Geschichts- und Lebensverhältnisse, und wir müssen die Wurzel für gesund halten, wenn auch die Aeste nach einer falschen Richtung sich ausbreiteten. Auch wir haben es ja in der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus oft bedauern müssen, daß Glauben und Wissen, die im Zeitalter der Reformation einander stützten und trugen, später auseinandergerissen wurden; auch wir glauben, daß die Religion, und zwar die Christusreligion in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit, aber immer auch wieder angemessen den Zeitbedürfnissen, das Band sei, welches Staat und Familie, Wissenschaft und Kunst umschlingen muß, wenn ein gedeihliches Leben entstehen soll; nicht so zwar, daß der christliche Typus jeder einzelnen Lebenserscheinung in gleicher Weise aufgedrückt sein muß, doch so, daß nichts Unchristliches sich eindrängt und nichts, was in die Gesammtentwicklung eingreift, den christlichen Charakter direct verleugnet. Aber wir geben die Hoffnung nicht auf, daß diese sittliche Aufgabe, welche unsre Zeit, den verkehrten Tendenzen gegenüber, sich zu stellen hat, sich gerade in unsrer protestantischen Kirche realisiren lasse. Sie wird sich realisiren lassen, je mehr das Wesen des Protestantismus in seiner ganzen Tiefe und in seiner historischen Bedeutung erkannt wird, als einer nicht bloß aufräumenden und aufklärenden, sondern auch einer aufbauenden und vor Untergang bewahrenden Macht, die eins ist mit der Macht der ewigen Wahrheit, mit der Macht des göttlichen Wortes, bei dem uns Gott erhalten wird in allem Wechsel der menschlichen Meinungen, Neigungen und Systeme.

---

*) In dieser Beziehung ist er allerdings ein Unfreier geworden. Aber es fragt sich, ob es nicht auch viele Unfreie giebt, die unter der Fahne der Freiheitsmänner dienen!

Gedicht von Lavater.

(Siehe Seite 290. Note*.)

Der kennt noch nicht dich, Jesus Christus,
Wer deinen Schatten nur entehrt,
Mir sei, was dich nur, Jesus Christus,
Zu ehren meint, verehrenswerth.
Wenn's Täuschung nur, nur Fabel wäre,
Es fable nur zu deiner Ehre;
Es mag mich drücken und betrüben,
Um deinetwillen will ich's lieben;
Erinnert's nur an dich, trägt's nur
Von dir die allerkleinste Spur.

Nicht lachen will ich, lieber weinen,
Es lache, wer hier lachen kann,
Verliert das Größte sich im Kleinen,
Verhüllt die Wahrheit sich im Wahn.
Die Wahrheit in dem Wahn zu finden,
Zu ahnden sie, sie zu empfinden,
Mich aus dem Schutt emporzuheben,
Sei meine Freude, mein Bestreben,
Umringen schwache Brüder mich,
Die dich verehren nicht wie ich.

Was ist es, das ich um mich sehe,
Was ist es, das ich höre hier,
Spricht nichts in der gewölbten Höhe,
In dieser Tiefe nichts von dir?
Das Kreuz, dein Bild dort übergüldet,
Ist's nicht zur Ehren dir gebildet?
Das Rauchfaß, links und rechts geschwungen,
Das Gloria, im Chor gesungen,
Des ew'gen Lichtleins stiller Schein,
Der Kerzen Licht — meint dich allein.

Warum wird, als um dich zu loben,
Den Tod der Liebe, Jesus Christ,
Die Hostie emporgehoben?
Weil sie nicht mehr, weil du sie bist.
Dir beugt die glaubende Gemeine
Das Knie; dir macht, nur dir, die kleine,
Schon früh belehrte Schaar der Jungen
Das Kreuz, regt Lippen dir und Zungen,
Schlägt dir mit Andacht und mit Lust
Mit kleiner Hand dreimal die Brust.

Geküßt wird dir zu Lieb' die Stelle,
Die trug dein angebetet Blut,
Der Chorknab klingelt dir die Schelle,
Dir thut der Küster, was er thut;
Vereinter Reichthum ferner Länder,
Die schwere Pracht der Meßgewänder,
Der Schnörkel an des Ritters Schilde,
Das Flittergold am Mutterbilde,
Am Hals die falsche Perlenschnur,
Meint dich doch, Jesus Christus, nur.

An marmorgleichen Hochaltären,
Wem ziert mit Zweigen sich die Wand?
Am Leichnamsfeste, wem zu Ehren
Enttröpfelt Wachs des Sängers Hand?
Wem streut man Blumen auf die Bahnen?
Wem trägt man goldgestickte Fahnen?
Wenn die Ave Maria schallen,
Bist du's nicht, dem sie niederfallen?
Ist Mette nicht, nicht Vesperzeit,
Nicht Prim und Hora dir geweiht?

Den Glocken in zehntausend Thürmen,
Mit ganzer Städte Gold erkauft,
Dem Blitzstrahl und den Donnerstürmen
Zu wehren, feierlich getauft:
Ward ihnen, da in Gluth sie flossen,
Dein Bild am Kreuz nicht angegossen?
Gezogen oder schwer getreten,
Zur Arbeit rufend und zum Beten,
Schallt dir, schallt dir nicht überall
Der Glocken andachtreicher Schall?

Nach deiner Huld nur, Christus, sehnet
Sich jeder Freund der Einsamkeit;
Nur dich glaubt, dich nur meint und wähnet,
Wer sich der keuschen Armuth weiht.
Nicht Benedicts, nicht Bernhards Orden
Wär' ohne dich gestiftet worden;
Von dir zeugt Gotthaus, Klaus' und Kloster,
Tonsur, Brevier und Paternoster,
Und wem steht, wem, als dir zum Ruhm,
Am Klostergang — Silentium?

O Wollust, Christus, deines Jüngers,
Auch da, wo Einfalt fehlt und flieht,
Zu sehen Spuren deines Fingers,
Da, wo kein Aug' der Welt sie sieht!
O Wonne dir ergeb'ner Seelen,
Auf jedem Fels, in allen Höhlen,
In jedem Crucifix der Hügel,
In jedem an der Straße — Siegel,
Wie abgenutzt das Siegel sei,
Zu sehn von dir und deiner Treu'.

Wer freuet sich nicht jeder Ehre,
Von der du Ziel und Seele bist?
Wem regt bei'm Gruß sich nicht die Zähre:
Gelobet seist du, Jesus Christ!
Verflucht sei der, der Christi Namen
Sonst nennt, und nicht ein frohes Amen
Antwortet, nicht mit Bruderblicken,
Nicht sagt mit innigem Entzücken:
In Ewigkeit, in Ewigkeit
Sei Jesus Christus benedeit.



Sechszehnte Vorlesung.

Zacharias Werner. — Neuer Aufschwung des Protestantismus durch Schleiermacher. Sein Lebenslauf. Reden über Religion und Monologe.

Wenn wir den Uebertritt Stolbergs und Friedrich Schlegels zur römisch-katholischen Kirche zwar keineswegs zu rechtfertigen, aber doch uns zu erklären suchten aus der allerdings mißlichen Stellung, in welche sich der Protestantismus des 18. und 19. Jahrhunderts theilweise hineinbegeben hatte; wenn uns die Persönlichkeit jener beiden Männer auch da noch in hohem Grade ansprechen mußte, wo sie bereits aus dem Verbande mit unsrer Kirche herausgetreten waren, so wird uns dagegen der Uebertritt Zacharias Werners eher Gefühle des Mitleidens, als des höhern Mitgefühls und der Achtung erwecken. Wir begegnen hier einem Menschen, der, mit großen Talenten ausgerüstet, doch eigentlich in der Romantik, oder besser in seiner eignen mit Romantik versetzten Phantasterei, ja in seiner sittlichen und religiösen Haltlosigkeit unterging. Bei ihm wenigstens muß es einem Jeden klar werden, wie sein Uebertritt zum Katholicismus nichts anderes war, als eine geistige Bankerott-Erklärung, das Sichanklammern eines Unglücklichen an den letzten Rettungsbalken nach erlittenem Schiffbruch. Wir haben Werner neben Fr. Schlegel genannt als einen von denen, die aus romantisch-poetischem Interesse zur römischen Kirche übertraten, aus Vorliebe zur mittelalterlichen Form; allein zwischen beiden ist ein himmelweiter Unterschied. Was bei Schlegel im Zusammenhange steht mit einer ihm eigenthümlichen, aus dem Pantheismus der Naturphilosophie zur christlichen Philosophie sich hervorarbeitenden Geistesrichtung, das sehen wir bei Werner mehr aus einem unklaren Triebe hervorsprudeln, der sein ganzes Leben beherrschte, und der zugleich von jenem grenzenlosen Leichtsinn, von jener verweichlichten Sinnlichkeit und Ueppigkeit sich

unterstützt zeigt, die so oft mit dem vulgären Katholicismus auf's innigste verschwistert erscheint. Den 18. Nov. 1768 zu Königsberg geboren, hatte Werner*) schon von frühester Jugend an die Breterwelt als seine Welt kennen gelernt; sein Vater war Theatercensor; er starb ihm früh, und die Mutter, die uns als eine Frau von Geist und Phantasie gerühmt wird, hatte das Unglück, in eine schwere Gemüthskrankheit zu verfallen, in welcher sich der fixe Wahn bei ihr ausbildete, sie sei die Jungfrau Maria und ihr Sohn der Heiland der Welt. Als Student der Rechtswissenschaft in Königsberg soll Werner ein ausgelassenes Leben geführt haben; zugleich ließ er sich von dem Strome der cursirenden Aufklärungs- und Toleranzideen hinreißen; sein jugendlicher Eifer ergoß sich in den ersten Gedichten gegen „Aberglauben und die Frömmelei, gegen Verfolgungssucht, Proselytenmachen, Ketzerhaß und Sectenliebe, gegen die heilige Dummheit und die Heuchelei" und wie alle die Ehrentitel heißen, die man damals häufig einem entschiednen Bekenntniß des Christenglaubens anzuheften pflegte. So weit ging seine leidenschaftliche Verehrung Rousseau's, daß er, statt mit dem 1. Januar, mit dem 2. Juli, als dem Sterbetage des großen Philosophen, das Jahr zu zählen anfing. An Abenteuerlichkeiten und Wunderlichkeiten ist überhaupt sein Leben reich. Im Jahr 1793 trat er in preußische Staatsdienste, und fing darauf an als dramatischer Schriftsteller aufzutreten. „Die Söhne des Thals" verriethen den Hang zum Mystischen, aber auch ein entschiednes Talent.**) Nachdem er eine Zeit lang in Warschau gelebt, kam er nach Berlin. Mit der Neige des 18. Jahrhunderts hatten sich in dieser Stadt, die zu des großen Friedrich Zeiten der Sitz Voltaire'scher Aufklärung gewesen, die Männer zusammengefunden, die, im Gegensatz gegen diese schon ablebende Richtung, ein neues Geistesleben über Deutschland ausztrömen anfingen. Dieß schien Wernern überaus bedeutsam. „Gott hat," schreibt er in einem Briefe vom Jahr 1801 von Königsberg aus, „Berlin, diesen Sammelplatz alles Staubes und aller Schalheit, gleich einem andern Bethlehem gewürdigt, in ihm ein neues Licht — nicht aufgehn (aufgegangen ist es schon lange, schon vor hundert Jahren und länger), aber in einem Brennpunkt concentriren, oder besser, den Scheffel wegnehmen zu lassen, womit es, biblischerweise zu reden, noch bedeckt war." Er nannte unter diesen Glaubens- und Kunstheroen vorzüglich Fichte, Schleiermacher, Schlegel und Tieck. Durch

*) Wir halten uns an die Biographie von Hitzig. Berlin 1823.

**) Vgl. Goethe an Jacobi, Briefw. S. 239.

Schleiermachers Reden über Religion fühlte er sich besonders ergriffen; aber nach seiner Art, alles zu vermengen, brachte er sie in nahe Verbindung mit Jacob Böhm, der auch ihm ein Lieblingsschriftsteller geworden war. Auch hatten damals noch Wieland, Bürger, Hölty, Ramler und der „sehr große Klopstock“ — Goethe nicht zu vergessen — große Geltung bei ihm. Später (im Jahr 1804) schrieb er über Goethe: „Ich halte ihn für den ersten deutschen Dichter, aber er ist mir doch kein Herr Gott.“ Sonst aber mengte er alles durch einander. „Kunst und Religion, das lebendige Gefühl der großen Naturnähe und das unbefangene anspruchslose Ergießen einer reinen Seele in dieses reine Meer,“ das war die Seligkeit, auf die er ausging. Schon jetzt gesteht er, daß er sich aus der (persönlichen) Unsterblichkeit nicht mehr viel mache; „aber baden möchte ich mich, auflösen und verfließen in diesem unendlichen See.“ Religion, Liebe und Kunst heißt ihm die heilige Dreieinigkeit, und dann schreibt er wieder einmal: „Ich halte Jesum Christum für den einzigen höchsten Meister der Maurerei; Maurerei, Kunst und Religion für innigst verwandt, Religion als Mutter, Maurerei und schöne Kunst als Schwestern. Die Kunst ist nicht ein Spielwerk, sondern ein ernstes hohenpriesterliches Geschäft, der Künstler ein Hoherpriester des Ewigen. Der Egoismus ist der Antichrist, der durch Religion, Kunst und Maurerei verdrängt werden muß.“ Neben diesem unklaren, alles verwirrenden Pantheismus stellte sich auch bald dessen Zwillingsbruder, der idealisirte Katholicismus ein, der aber dann bald in den krassesten Aberglauben überging. Den idealen Katholicismus, den wir auch bei Novalis gefunden haben, nannte er schon im Jahr 1802 seinen Götzen, also neun Jahre vor seinem förmlichen Uebertritt. Schon jetzt pries er den Katholicismus nicht nur als das größte Meisterstück menschlicher Erfindungskraft und allen übrigen christlichen und unchristlichen Religionsformen vorzuziehen, sondern er sprach es auch unverhohlen und derb aus, daß, wenn nicht aller europäische Kunstgenius und Kunstgeschmack zum Teufel gehen soll, wir zu einem geläuterten Katholicismus zurückkehren müssen. Er betrachtete sich als einen Apostel dieser neuen Religion, und wünschte ihr zahlreiche Proselyten. Dabei hatte er noch nicht allen Glauben an die in der protestantischen Kirche liegenden Kräfte verloren. Vielmehr glaubte er, daß aus diesen Bruchstücken der wahre Tempel des Katholicismus sich erbauen müsse. „Es giebt,“ sagt er, „noch einen Protestantismus, der in der Praxis das, was die Kunst in der Theorie ist, und den ich so tief verehre, daß ich ihm sogar die Kunst, wie die Theorie der Praxis überhaupt, nachsetze.“ Ja von Luthern

dachte er erst eben so groß wie Fr. Schlegel. „Wenn Gott," sagt er, „worum ich ihn täglich bitte, uns Luthern noch vor dem jüngsten Tage auferweckte, so würde er gewiß nichts Eiligeres zu thun haben, als gegen die dem wahren Protestantismus untergeschobene Abart desselben auf seine etwas derbe Art zu protestiren." Und darin mochte er Recht haben.

Von dieser Seite her wird es uns nun auch begreiflich, wie Werner noch im Jahr 1806, in einer Zeit, wo er schon die katholischen Sympathien im Herzen trug, dennoch den Urheber der Reformation zum Helden eines Drama machen konnte in der „Weihe der Kraft". Und wenn wir vollends das Werk selbst zur Hand nehmen, so werden wir bald merken, wie unter dem protestantischen Firniß manche katholische Farbe zum Vorschein kommt. Iffland ließ das Stück in Berlin aufführen; es scheint aber, daß es keinen durchweg günstigen Eindruck zurückließ. Wenigstens nach dem zu urtheilen, was Zelter darüber an Goethe schrieb,*) hatten sich viele protestantische Gemüther daran geärgert, daß die Reformation zu einem Gegenstande belustigender Unterhaltung herabgewürdigt worden sei. „Es ist," urtheilt Zelter selbst von dem Stücke, „kein Schauspiel, sondern die Parodie einer ernsthaften heiligen Kirchenangelegenheit, die sich begreiflich machen will, indem sie sich profanirt;" und auch Goethe schien diesem Urtheil seines Freundes beizustimmen. — Schon bei der ersten Aufführung des Stückes hatte die Polizei Maßregeln treffen müssen, weil man Unordnungen befürchtete; späterhin wurde es durch einen öffentlichen Aufzug in Berlin lächerlich gemacht.**)

Von nun an begab sich Werner auf Reisen. Einige Zeit hielt er sich in Paris auf. In der Schweiz machte er die Bekanntschaft der Frau von Staël, der Freundin A. W. Schlegels, die in ihrem Werke über Deutschland sehr günstig über sein Talent urtheilt und ihn sogar Schiller

*) Briefwechsel I. S. 227 ff. u. S. 238.

**) „Einige Officiere von der königlichen Gensdarmerie hatten sich mitten im Sommer (im Juli) einen Schlitten mit bedeckten Rädern bauen lassen und fuhren Abends nach 10 Uhr mit vielen Fackeln und großem Geschrei durch die Straßen der Stadt. Im Schlitten saß Dr. Luther mit einer ungeheuern Flöte, und ihm gegenüber sein Freund Melanchthon; auf der Pritsche die Käthe von Bora mit einer Peitsche und knallte durch die Straßen, und mit einer ungeheuern 10 Ellen laugen Schleppe. Auf Reitpferden mit Fackeln saßen die Nonnen des Augustinerklosters, von ihrer Priorin angeführt, sämmtlich mit langen Schleppen und ungestalten Masken. So ging der Zug mehrere Stunden durch die Straßen, zur Ergötzung des schaulustigen Publicums. Diesen burschikosen Spaß hat Iffland so sehr übel genommen, daß er beim König persönlich Klage über dieses Unwesen geführt hat. Daraus nun ist entstanden, daß einer dieser Officiere von Berlin versetzt ist, und die übrigen haben Arrest mit der Weisung bekommen, daß sie in ähnlichen Fällen würden cassirt werden."

und Goethe an die Seite stellt. Auf Anregen und durch Vermittlung dieser Gönnerin unternahm er im November 1809 eine Reise nach Italien. Diese Reise und sein längerer Aufenthalt daselbst war für ihn entscheidend. So erzählt er uns selbst in seinem Tagebuche,*) wie er im Mai des Jahres 1810 in Neapel dem Fest des heil. Januarius beigewohnt und wie er da im Stillen zu Gott gebetet habe, er möge seinetwegen ein Wunder thun, er möge ihm durch das Flüssigwerden des Blutes dieses Heiligen, auf das alles Volk gespannt war, zu erkennen geben, daß der römisch-katholische Glaube der einzige, alleinseligmachende sei. Kaum hatte er dieß gebetet, so schrieen Priester und Volk auf: das Blut fließt! jubelnd fing die Musik an, alles jauchzte vor Freuden, und Werner war voll Entzücken. Ihm war das Wunder gewiß, und nichts konnte ihn mehr irre machen in seinem Glauben.

Aus dieser Erzählung, so wie aus andern Stellen des Tagebuchs geht hervor, daß Werner schon im Geheimen den Schritt gethan hatte, den er erst ein Jahr später, den 19. April 1811, in Rom öffentlich that. Mitten unter den vielfachen Zerstreuungen, in welche ihn das italienische Leben hineinzog, ja mitten unter dem sündlichsten Treiben, das er wohl hie und da bedauerte, nie aber ernstlich aufgab, sehen wir den schwärmenden Dichter an den katholischen Ceremonien mit aller Innigkeit theilnehmen, beichten, communiciren und mit katholischer Theologie sich beschäftigen. Diese studierte er nun nach seinem öffentlichen Uebertritte förmlich zu Rom, aber, um kein Aufsehn zu erregen, nur privatim. Den Papst bekam Werner in Rom nicht zu sehen, denn dieser befand sich damals in der Gefangenschaft des französischen Kaisers. Dafür gewährte ihm der Besuch des Hauses zu Loretto im Jahr 1813 einen würdigen Ersatz. —

Mitten unter den damaligen Kriegsbewegungen kehrte er dann nach Deutschland zurück, wo er unter dem Schutze des Erzbischofs von Dalberg in das Priesterseminar zu Aschaffenburg aufgenommen wurde, um sich noch gründlicher mit dem Ritual des katholischen Kirchendienstes bekannt zu machen. Den 16. Juni 1814, im sechsundvierzigsten Jahre seines Alters, wurde er von dem Suffragan des Erzbischofs zum Priester geweiht, und reiste dann nach Wien, wo er, besonders in der Fastenzeit, als Prediger auftrat. Eben war dort der Congreß versammelt, und dieser

*) Tagebuch, herausg. von Schütz, Bd. II. S. 62. (Dieses Tagebuch ist übrigens eine schauderhafte Pestgrube je des Schmutzigsten und Abscheulichsten, was aus dem Privatleben eines liederlichen, ja eines an Leib und Seele vergifteten Menschen gemeldet werden kann. Niemand kann es ohne Ekel lesen.)

führte manchen vornehmen Zuhörer in seine Kirche. Die schwülstige, oft an Wahnsinn streifende Phantasie, die er in seinen dramatischen Dichtungen niedergelegt, sprühte nun auch auf der Kanzel ihre Funken aus und zog manche Neugierige herbei. Varnhagen von Ense,*) der ihn hörte, vergleicht seine Beredsamkeit der des Abraham a Sta. Clara. „Mehr als je vorher im Schauspiel und Gesellschaftswesen, entfaltete er seine Fratzenhaftigkeit jetzt auf der Kanzel. Recht mit Lust besprach er seine persönlichen Angelegenheiten, seine Sündhaftigkeit, seine Bekehrung und Buße, und indem er den Andern die Hölle heiß machte, schwelgte seine Eitelkeit in doppelter Selbstbespiegelung, der ehemaligen Weltlust und der jetzigen Auserwählung. Er machte wahre Theaterstreiche . . . und die vornehme Welt, Wiener und Fremde, waren entzückt, auch in der Kirche solchen haut gout und das Heilige mit solchem Sinnenkitzel verquickt zu finden.“ So weit Varnhagen. Von da an brachte Werner den größten Theil seiner Tage entweder in Wien oder in andern Gegenden Oestreichs zu, eine kurze Zeit auch in Russisch-Polen. Eine eigentliche geistliche Anstellung hatte er nicht. Bei seiner Ueberzeugung von der alleinseligmachenden Kirche verharrte er aber bis an sein Ende. „Es ist nur Eins, was noch ist,“ schrieb er noch im Jahr 1817: „Jesus Christus und seine von ihm unzertrennbare, auf dem ewigen Felsen begründete Kirche. . . . Ja, wenn Gott mir sein Gnadenlicht jemals so entzöge, daß ich aufhörte Katholik zu sein, so könnte ich tausendmal eher zum Judenthum, oder zu den Braminen am Ganges, aber nie, nie, nie zu der schalsten, seichtesten, widersprechendsten, nichtigsten Nichtigkeit des Protestantismus übergehn.“ — Wie ganz verschieden von Fr. Schlegel, der gerade gegen Ende seines Lebens mit Versöhnungsgedanken gegen die protestantische Kirche sich trug, und der auch zu der Zeit, wo er sich am weitesten von ihr entfernt hielt, doch immer mit größerer Achtung sie behandelte! Uebrigens war auch Werner eine gemeinere Natur. Wenn Friedrich Schlegels Uebertritt zur römischen Kirche, wie versichert wird, eine ernstere Haltung in sein Leben brachte, so bemerken wir davon in Werners Leben keine Spur. Vielmehr läuft hier alles in einander, fanatischer Katholicismus und die wüsteste Sinnlichkeit; einzelne Augenblicke von Reue und eben so schnelle und häufige Rückfälle in die alte Gewohnheit der Sünde. So betet er das eine Mal:**) „O laß mich Seelen gewinnen und das greuelvolle, durch meine Schreibereien veranlaßte Scan-

*) Siehe Denkwürdigkeiten Bd. V. S. 104. Vgl. auch Gervinus.

**) Tagebuch II. S. 167.

bal doch nur etwas wieder gut machen;" aber bald darauf ist er wieder der Alte, und wenn er auch später als Priester in Wien etwas ehrbarer einhertrat, so wußte er doch das lustige genußreiche Wiener Leben ganz gut mit seiner religiösen Phantasterei zu vereinigen. Es ist in der That grausenhaft in ein solches Leben hineinzublicken. Gesteht uns doch Werner selbst, schon im Jahr 1802, daß er sein Bild nicht ansehen konnte, ohne zu erschrecken „über die erschlafften Züge eines von allen Gattungen des Leidens und der Freude geschwächten, eines armen bedrückten Menschen". Einzelne wichtige Momente seines Lebens, wie der Tod seiner Mutter, hatten ihn schon vor seiner sogenannten Bekehrung aus dem Sündenschlummer augenblicklich aufgerüttelt und ihm Thränen der Reue entlockt; aber zu einer gründlichen Buße hatte er es nie gebracht. Dreimal war er in seinem Leben verehelicht, aber dreimal hatte er sich scheiden lassen, noch vor seinem Uebertritt. Von dem Unglück seiner ehelichen Verbindungen erzählt er uns selbst. „Es war," schreibt er von seiner zweiten Ehe, „eine jämmerliche Ehe, ohne Liebe und ohne Haß." Die dritte Frau war eine Polin, die kein Wort Deutsch konnte, und er konnte kein Wort Polnisch. Als er sie nun aus dem einsamen Aufenthalt in Warschau mit sich nach Berlin genommen hatte, stürzte er sich ganz in den tiefsten Strom der Berliner Geselligkeit, gab sich ganz der alten Theaterleidenschaft hin, und schon acht Wochen nach seiner Ankunft entließ er sie. Und doch konnte er schreiben: „Ich bin kein böser Mensch, aber ein Schwächling in vieler Rücksicht, ängstlich, launenhaft, geizig, unreinlich . . . immer in meinen Phantasien, in Geschäften, in Komödien, in Gesellschaften — sie ist unschuldig, auch ich — vielleicht! denn kann ich dafür, daß ich so bin?" — Nach diesem Geständniß müssen wir sagen: in der That, Werner war schon lange reif geworden für eine Kirche, die für alle Sünden und Schäden ihre Heilpflästerchen hat, ohne daß sie dem Grundübel mit eben dem Ernst auf die Spur ginge, wie die evangelische. Nun war es hohe Zeit „die Weihe der Unkraft" zu schreiben, als Sühne für die „Weihe der Kraft". Eine Pestgrube mußte er selbst sein Leben nennen, die besser zugedeckt bleibe nach seinem Tode, um nicht die Lebenden anzustecken. Werner starb, mit den Sterbesacramenten der katholischen Kirche versehen, den 17. Januar 1823. Er wurde nach seinem Wunsche zu Engersdorf am Gebirge beigesetzt. Auf seinem Grabstein sah man eine zerbrochene Leier und die etwas schiefe Hindeutung auf die Worte des Herrn zur Sünderin, Luc. 7, 47: „Ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebt; welchem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig." In seinem Testamente hatte er eine gewisse

Summe zu Messen für die Ruhe seiner Seele ausgesetzt, und seine Schreibfeder sollte, zum Zeichen seiner aufrichtigen Reue, zu den Füßen der heiligen Mutter Gottes zu Maria-Zell niedergelegt werden. Die zerbrochene Leier auf seinem Grabe ist uns in der That ein sprechendes Bild seines zerrissenen Dichterlebens. In die Redlichkeit seines Herzens, auf die er sich immer beruft, wollen wir keinen Zweifel setzen, obwohl mit einer solchen Redlichkeit, wie er es selber am Ende bekennen mußte, wenig geholfen ist, und sie eben darum den Namen kaum verdient. Aber daß es nicht nur in seinem Herzen, daß es auch in seinem Kopfe unrichtig war, das scheint der Unglückliche wohl selbst gefühlt zu haben. „Sagt dir Jemand (so schrieb er schon im Jahr 1804, also sieben Jahre vor seinem Uebertritt, an einen Freund), Werner war ein Narr, das ist wahr; schreibt dir aber ein hämischer Landsmann, Werner ist oder war ein Schurke, so lügt er." —

Es war hohe Zeit, daß der Protestantismus wieder einen neuen geistigen Aufschwung nahm; hohe Zeit, daß die auseinander getriebenen Kräfte desselben wieder in eine Kraft gesammelt wurden, und daß eben diese noch nicht untergegangene, sondern nur zersplitterte Kraft der evangelischen Wahrheit wieder zum Bewußtsein kam. Wir haben seit Herder, in welchem das protestantische Geistesleben als ein kräftiges positives und dennoch freies und helles sich darstellt, nur wenig ausgezeichnete Theologen in den großen Entwicklungsgang der Ideen eingreifen sehn. Nicht daß es an einsichtsvollen, an gelehrten und denkenden Gottesgelehrten, an beredten Predigern, an frommen und redlichen Seelsorgern gefehlt hätte, aber sie standen doch ziemlich vereinzelt da. Die theologischen Lehrer auf den Universitäten docirten eben ihre Wissenschaft, aber meist ohne lebendige Beziehung auf die Kirche; man stritt in gelehrten Disputationen über Vernunft- und Offenbarungsglauben, aber das große, selbst das gebildete Publicum nahm daran wenig Antheil. Dieses wurde höchstens durch einzelne ausgezeichnete Kanzelredner (durch Reinhard, Marezoll, Ammon, Dräseke, Hanstein u. a.) in einiger Verbindung mit dem kirchlichen Leben erhalten; aber mehr als die Prediger, die man nur am Sonntag hörte, sorgten für den täglichen Bedarf des Geistes die Philosophen und die Dichter der Nation. Sie gewannen mehr und mehr auf die ganze Denkweise einen bestimmenden Einfluß, und darum sind auch wir bis jetzt genöthigt gewesen, uns bei ihnen länger als bei den Theologen aufzuhalten. Nun aber konnte und durfte die Theologie als Wissenschaft nicht länger gegen die neueste Bildung sich abschließen; sie durfte mit ihrer Philosophie nicht bei der Kantischen Periode stehen

bleiben, durfte dem großen Umschwung der Ideen, welcher durch die Schelling'sche Naturphilosophie, durch die Goethe'sche Lebensphilosophie, durch die Romantik herbeigeführt worden war, nicht müßig zusehen, sie mußte irgend eine Stellung zu ihnen einnehmen, sei es eine gegnerische, sei es eine befreundete. Aber auch wenn die gegnerische Stellung eine würdige sein sollte, so durfte sie nicht bestehen im bloßen Opponiren, sie mußte eingehn auf die Gedanken des Gegners. — Was uns Gervinus von der Romantik gesagt hat, sie habe die Gelehrten unter den freien Himmel gerufen, das galt und mußte gelten auch von den Theologen. Auch diese durften ja nicht mehr in den Studierstuben bleiben oder bloß von da den Weg auf Katheder und Kanzel und wieder zurück in die Studierstube machen, auch sie mußten mit hinaustreten unter den freien Himmel, unter den die Theologen von Gott und Rechtswegen zuerst hingehören, und unter welchen schon Herder hinausgerufen hatte. Sie durften nicht mehr bloß fragen, und wäre es mit dem größten Aufwande von Gelehrsamkeit geschehen, ob diese oder jene Lesart der Bibel die echte, diese oder jene Erklärung einer Stelle die richtige sei. Das mußten sie freilich auch und wohl noch gründlicher als früher; aber von der Bibel mußten sie auch wieder den Blick tragen in das menschliche Herz, und zwar nicht in das menschliche Herz, wie sie sich's in ihrer theologischen Weise theoretisch und abstract construirten, sondern in das Herz der Gesammtheit mußten sie schauen, in das Herz der Gemeinde, des Volkes, der Zeit; sie mußten es klar und bestimmt wissen: was will die Zeit? was soll sie? wo will es hinaus? Daß die bloße Aufklärungssucht vorüber sei, daß sich auch in den extravaganten Richtungen eine tiefere Sehnsucht nach etwas Positivem, nach etwas geistig Erfrischendem und Belebendem ankündigte, daß man hinausstrebte aus den engen Kreisen, in denen sich bisher die Gedanken herumgetrieben, nach einem Unendlichen, das Viele mehr ahnten, als daß sie es mit Worten gehörig ausdrücken und in feste Begriffe fassen konnten, diese Wahrnehmung mußte Jeder machen, der die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts mit den letzten des 18ten verglich, wenn er von seiner Zelle hinausschaute in's Leben und in das rege Spiel der aufgeregten Stürme. Was man in den siebziger, in den achtziger Jahren als das Neue gepriesen, das war jetzt schon wieder veraltet; aber was man dagegen wollte, darüber war man weniger im Reinen. So viel konnte man indessen abnehmen: es galt nicht einer bloßen Restauration des Frühern, es galt einer gründlichen Neubelebung, einer Schöpfung aus dem Geiste! Diese neue Schöpfung führte theilweise auch wieder in das höhere Alterthum und in

die verflossenen Jahrhunderte der Kirche zurück. Auch das von der Aufklärung verschrieene Mittelalter mußte jetzt wieder dem strebenden Geist zur Stärkung und Belebung dienen, ihm einen neuen Aufschwung geben. Gleichwohl sollte es bei aller Benutzung des Alten und des Mittel-Alten heißen: Das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden! Eine gläubige Zeit sollte wieder zurückkehren, und doch nicht ganz die altgläubige, so sehr auch diese wieder Freunde und Verehrer gewann. Die todte Gelehrsamkeit sollte sich zur lebendigen Wissenschaftlichkeit, die einseitige Aufklärung zu einer allseitigen Bildung erheben. Die Bibel sollte wieder zu Ehren kommen, aber mehr ihr Geist als ihr Buchstabe, und mit und neben ihr sollten Homer, Plato, Shakespeare, jeder in seiner Weise reiche Quellen geistiger Erfrischung darbieten. Die Universitäten sollten nicht nur große Studierstuben, sie sollten die allseitigen Uebungsplätze einer jugendlichen Kraft, der Herd einer sittlichen Begeisterung für's ganze Leben werden. Dazu hatte vor allen Fichte die Anregung gegeben! Aber unter den Theologen, die diese Aufgabe der neueren Zeit klar und scharf in's Auge faßten, und die selbst wesentlich beitrugen, auch in ihrer Wissenschaft ein Neues zu schaffen, das weder der alten Orthodoxie, noch dem schon ablebenden Rationalismus ähnlich sah, sondern über diesen Gegensatz hinaus ein Drittes stellte, worin Glaube und Wissen, Herzensfrömmigkeit und Geistesbildung, Altes und Neues ihre Befriedigung finden sollten — unter diesen Theologen tritt uns Schleiermacher entgegen. Ihn bezeichnet uns die neuere Geschichte als den, von dem eine neue Epoche in der protestantischen Theologie sich datirt, „mit welchem eine neue theologische und kirchliche Richtung energisch begonnen hat". *) An ihn lassen Sie uns also, ohne darum die Verdienste Andrer, die gleichzeitig mit ihm wirkten, zu verkennen, das anknüpfen, was über die neueste Entwicklung des Protestantismus zu sagen ist.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher **) wurde den 21. November 1768 in Breslau geboren. Sein Vater, Gottlieb, reformirter Feldprediger daselbst, war der Sohn jenes Daniel Schleyermacher,

---

*) Lücke, in den Studien und Kritiken 1834. S. 751; vgl. auch Schwarz a. a. O. S. 29 ff.

**) Vgl. außer den in 4 Bänden herausgegebenen Briefen: Aus Schleiermachers Leben. Berlin 1858—63 und Gaß in Herzogs Realenc. S. 741 ff. die Biographien von Baxmann (Elberfeld 1868), Schenkel, Friedr. Schleiermacher, ein Lebens- und Charakterbild (ebend.) und W. Dilthey, Leben Schleiermachers, I. Band. Berlin 1870.

den wir in die Geschichte der Eller'schen Rotte verwickelt sahen. *) Die Mutter, eine geborne Stubenrauch, stammte gleichfalls aus geistlicher Familie. Sie war eine treffliche Mutter, die sich ganz der Erziehung ihrer Kinder widmete. Von ihrem Söhnchen konnte sie schreiben: „Der liebe Junge macht uns manche Freude und viel Hoffnung; er hat das zärtlichste Herz und einen sehr guten Kopf." Als solcher galt er auch in der Schule. Als er etwa zehn Jahr alt war, verließen die Eltern Breslau, um ihren Sitz zu Pleß in Oberschlesien zu nehmen; ein Jahr drauf erhielt der Vater eine Predigerstelle an der reformirten Colonie Anhalt, wohin die Familie ihm folgte; doch kam der junge Schleiermacher wieder nach Pleß, um die dortige Schule zu besuchen. Es ist bezeichnend für seinen Lebensgang, daß sich schon im 12jährigen Knaben die kritische Ader regte. Gerieth er doch auf die wunderliche Idee, daß die Werke der alten Classiker sämmtlich untergeschoben seien! Bei diesem Hang zur Skepsis konnte es nicht fehlen, daß ihm auch bald religiöse Zweifel aufstießen; namentlich machte ihm die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen und von dem genugthuenden Leiden Christi viel zu schaffen und raubten ihm sogar die nächtliche Ruhe. Eine eigenthümliche Fügung war es, daß der Vater, der unter den Mitgliedern der Brüdergemeinde Freunde hatte, auf den Gedanken gerieth, den hoffnungsvollen Sohn der Pflege dieser Gemeinde anzuvertrauen, um ihn vor den bösen Einflüssen der Welt zu bewahren. Im Frühling 1783 trat er in das Pädagogium zu Niesky (in der Oberlausitz) ein. Dort gewann er an Albertini einen Mitschüler zum beständigen Freunde. Der Freundschaftsbund der beiden Jünglinge wurde dem von Orestes und Pylades verglichen. Beide wetteiferten in Betreibung ihrer Studien, die sich oft bis zur Uebertreibung steigerte. Im Herbst 1785 fanden sich die Unzertrennlichen nach Barby (in der Nähe von Halle) versetzt, um auf der dortigen theologischen Schule der Gemeinde nun auch weiter für die Theologie sich auszubilden. Nicht lange aber vermochte Schleiermachers Geist die Schranken zu dulden, welche dem freiern Denken und Streben durch das Herrnhutische System gesetzt waren. Er fühlte sich unglücklich in dieser Beschränkung und verhehlte das auch nicht in den Briefen an seinen Vater. Die Mutter war ihm schon im Jahr 1783 gestorben, als er noch in Niesky war. Er fühlte wohl, welchen schmerzlichen Eindruck der Brief auf seinen Vater machen würde, den der alte Mann den 21. Januar zu seinem Geburtstag empfing. Mit zitternder Hand und unter Thränen hatte er den verhäng-

*) Vgl. Bd. VI. S. 153.

nißvollen Brief geschrieben. Seine Befürchtung war nicht ungegründet. Es erfolgte eine Antwort, die geeignet war, ihn im tiefsten Innern zu erschüttern:

„O du unverständiger Sohn," schreibt ihm der Vater im Style des Apostel Paulus an die Galater, „wer hat dich bezaubert, daß du der Wahrheit nicht gehorchest, welchem Jesus Christus vor die Augen gemalt war und nun von dir gekreuzigt wird. Ach, mein Sohn! mein Sohn: wie tief beugst du mich! Welche Seufzer pressest du aus meiner Seele! Und wenn Abgeschiedene einige Notiz von uns nehmen, o welch grausamer Störer der Ruh deiner seligen Mutter bist du dann jetzt, da selbst deine dir fremde Stiefmutter mit mir dich beweint. So gehe denn in die Welt, deren Ehre du suchst. Du glaubst in der Welt den Weg zu finden, um zu der Gemeinde, in welcher du warst, wieder zurückzukehren*) und eben so widersprechend sind deine Einwendungen, welche du stark nennst. Ja, stark und mächtig ist der Eigendünkel und Stolz deines Herzens, aber nicht deine Einwürfe, welche sogar ein Kind umzustoßen vermag. Du wähnst, Jesus habe nie selbst gesagt, daß er Gottes Sohn, oder, welches eins ist, der wahre ewige Gott sei, da doch der Hohepriester wegen dieses seines Bekenntnisses, welches er und alle Juden für eine Gotteslästerung hielten, ihn zum Tode verdammte. Du wähnst, der Mensch sei von Gott wohl zum Streben nach Vollkommenheit, aber nicht zur Vollkommenheit selbst erschaffen; also hat Gott den Menschen im Zorn und zu seinem ewigen Unglück geschaffen, indem er ihm ein Streben nach etwas eingepflanzt hat, was der Mensch in aller Ewigkeit zu erreichen nicht fähig ist. Aber nicht das, was du Vollkommenheit nennst, sondern Gottes Verherrlichung ist der erste und letzte Zweck aller seiner Offenbarungen und Werke. — Und nun, mein Sohn! den ich mit Thränen an mein beklommenes Herz drücke, ach! mit herzschneidender Wehmuth entlasse ich dich, und entlassen muß ich dich, da du den Gott deines Vaters nicht mehr anbetest, nicht mehr vor einem Altar mit ihm niederkniest. Ist es aber möglich (und warum sollte es nicht? denn bei Gott ist ja kein Ding unmöglich) so gieb der Bitte deines dich flehenden Vaters Gehör: kehre wieder mein Sohn, kehre wieder!"

Der Vater wollte der Bitte des Sohnes, ihn nach Halle gehen zu lassen, nur dann entsprechen, wenn er auf seinem Sinn bestehe; aber dann sei er auch von ihm und der Gemeinde entlassen. Welchen Ein-

*) Schleiermacher hatte nämlich seinem Vater den Vorschlag gemacht, ihn nach Halle auf die Universität gehen zu lassen, um dort seine Studien fortzusetzen.

druck dieser Brief auf den Sohn machte, davon zeugt seine Rückantwort an den Vater:

„Ich war schon mehr als zu unglücklich, aber Ihr Brief hat mein Elend noch mehr als verdoppelt. Warum können wir nicht vor einem Altar knien und zu unserm gemeinschaftlichen Vater beten? O wie unglücklich bin ich doch! Wofür sehen Sie Ihren armen Sohn an? Ich habe Zweifel gegen die Versöhnung und gegen die Gottheit Christi und Sie sehen mich an als einen Verleugner Gottes!"

Eine theologische Verständigung zwischen Vater und Sohn war nun nicht mehr möglich, obgleich dieser noch einmal in seinem Brief eine solche versuchte. Der Riß war geschehen, Schleiermacher verließ Barby und die Brüdergemeinde, er wandte sich der Universität Halle zu, wo sein Onkel mütterlicher Seits, der Professor Stubenrauch sich seiner als ein zweiter Vater annahm.

Die Halle'sche Hochschule, früher ein Sitz des Pietismus, war seit dem Umschwung der Wolf'schen Periode nach und nach der Sitz des Rationalismus geworden, besonders durch Semler. Dieser war aber, als Schleiermacher die Universität bezog, bereits ein untergehendes Gestirn, und auch die übrigen Theologen, die keineswegs unbedingt der Neologie huldigten, sondern eine Vermittlung nach ihrer Weise anstrebten, wie Nösselt, Niemeyer, selbst der bibelgläubige Knapp hatten keine Anziehungskraft für den genialen, höhern Zielen zustrebenden Jüngling. Weit mehr nahm die eben emporblühende Kantische Philosophie seine Denkkraft in Anspruch. Nicht sowohl durch Collegienfleiß, als durch anstrengende Privatstudien und Nachtwachen zeichnete er sich vor allem aus. Oft saß er in der Dachstube, die der Onkel Stubenrauch ihm eingeräumt, bis zwei Uhr Nachts über seinen Büchern, nicht sowohl über den theologischen, als über den philosophischen aus alter und neuer Zeit. Schon jetzt bildete sich bei ihm die Ueberzeugung aus, daß er es mit seinem philosophischen Denken nie zu einem völlig in sich abgeschlossenen System bringen werde; schon jetzt erschien es ihm als das Förderlichste, „zu prüfen und zu untersuchen, die Zeugen aller Parteien abzuhören und endlich zu einem hinlänglichen Gebiet von Gewißheit und vor allen Dingen zu einer festen Grenze zwischen dem zu gelangen, worüber man nothwendig Partei nehmen muß und zwischen dem, was man ohne Nachtheil seiner Ruhe und Glückseligkeit unentschieden lassen kann."

Im Herbst des Jahres 1788 hatte der vorsorgliche Onkel eine Predigerstelle in der Neumark angenommen, in dem Landstädtchen Drossen. Dorthin folgte ihm der Neffe. Zu seinem theologischen

Examen und zu weiterer Ausbildung reiste er darauf nach Berlin. Auf Verwendung des Hofpredigers Sack erhielt er jedoch bald nach seinem Examen eine Hauslehrerstelle bei dem Grafen Dohna-Schlobitten in Preußen. Hier bot sich ihm auch Gelegenheit, sich im Predigen zu üben, während er die übrigen Freistunden den Studien widmete. Hier erhielt er auch den Eindruck eines edeln Familienlebens, wofür er immer so vielen Sinn zeigte. Gleichwohl waren es Differenzen mit den politischen Ansichten des Grafen und den pädagogischen der Gräfin, die ihn bewogen, das ihm sonst lieb gewordene Dohna'sche Haus zu verlassen. Den 23. September 1793 siedelte er nach Berlin über. Er wurde Lehrer erst an dem Gedicke'schen Seminar, dann an dem Kornmesser'schen Waisenhaus daselbst. Nicht lange darauf ward er Vicar bei dem Prediger Schumann in Landsberg an der Warte (1794), was ihm nun auch Gelegenheit gab, seine hohe Predigergabe in amtlicher Stellung zur Geltung zu bringen und auf dem geistlichen Gebiete sich Erfahrung zu sammeln, bis er dann noch einmal (1796) nach Berlin berufen ward als Prediger an der Charité. Ein Jahr zuvor (1795) war ihm sein Vater gestorben. Vater und Sohn hatten sich so weit einander wieder genähert, als der Vater selbst durch den Gang der theologischen Zeitideen (namentlich durch Fichte's „Kritik der Offenbarung") noch in seinen alten Tagen zu einer freieren und weitherzigern Ansicht gelangt war, der Sohn aber es schmerzlich empfand, den Vater, wenn auch ohne seine Absicht, betrübt zu haben. Die treffliche Schwester Charlotte, mit der Schleiermacher fortwährend in Briefwechsel stand (sie lebte in Gnadenfrei), bildete eine schöne Vermittlung nicht nur zwischen Vater und Sohn, sondern auch zwischen der vom Bruder verlassenen, von ihr aber festgehaltenen Gemeinschaft mit Herrnhut.

Von nun an beginnt Schleiermachers litterarisches Leben und Wirken in die große Zeitbewegung einzugreifen. Wie bei Herder, so ist es auch bei ihm zunächst nicht der Theologe und am wenigsten der Theologe von Fach, der die Augen der wissenschaftlichen Welt auf sich zieht. Wir sehen ihn in Verbindung mit Fr. Schlegel hineingezogen in die Strömung der Romantik bis zu einem Grade, wie es für einen Theologen bedenklich schien. Seine „Briefe über Lucinde", seine Ansichten über die Ehe, sein eignes Verhältniß zu Eleonore Grunow, der kinderlosen Gattin eines Berliner Predigers, der er zur Scheidung rieth, so wie das zu der geistreichen Jüdin Henriette Herz, mußten auch bei Solchen und gerade bei Solchen Anstoß erregen, die ihm wohlwollten. Auch sein unverhohlenes Hinneigen zur Lehre Spinoza's zogen ihm theologische Vermahnungen zu,

wie die seines Gönners, des Hofpredigers Sack. Schleiermacher ging indessen unbeirrt seinen Weg, und daß dieser Weg nicht der eines von Gott Entfremdeten war, vielmehr eine im Kampf errungene neu gebrochene Bahn zu den höchsten Zielen, denen die von der Zeitbildung ergriffenen Geister zustrebten, das zeigten die im Jahr 1799 erschienenen „Reden über Religion", denen ein Jahr darauf (1800) die „Monologe" sich anschlossen. Auf die Reden über Religion, die, was wir schon jetzt bemerken, nicht als Schutzreden für das Christenthum, sondern für die Religion überhaupt zu betrachten sind, als „im Vorhof der Heiden gehalten", *) gedenken wir in der folgenden Vorlesung (im Zusammenhang mit Schleiermachers Theologie) zurückzukommen. Die Monologe aber sind ein Spiegel seiner Persönlichkeit, mit der wir uns vorläufig zu beschäftigen haben. Und so möge gleich hier ein Wort über sie an seinem Orte sein:

Wenn Goethe die Selbsterforschung und Selbstbeobachtung für etwas Krankhaftes erklärte, so behauptet Schleiermacher das Gegentheil, und es ist uns, als sei es gegen Goethe selbst gesagt, wenn es heißt: „Wer statt der Thätigkeit des Geistes, die verborgen in seiner Tiefe sich regt, nur ihre äußere Erscheinung kennt und sieht, wer statt sich anzuschauen, nur immer von fern und nahe her ein Bild des äußeren Lebens und seines Wechsels sich zusammenholt, der bleibt der Zeit und der Nothwendigkeit ein Sklave; was er sinnt und denkt, trägt ihren Stempel."**) Es weht uns aus den Monologen Schleiermachers ein ähnlicher Geist an wie aus Fichte. Sich selbst zu gewinnen, das ewige Leben schon hier in sich zu tragen, sich seines Ichs als eines unverwüstlichen bewußt zu werden, das ist der Strebepunkt, auf den alles ausgeht. „Beginne," heißt es, „jetzt dein ewiges Leben in steter Selbstbetrachtung; sorge nicht um das, was kommen wird, weine nicht um das, was vergeht; aber sorge, dich selbst nicht zu verlieren, und weine, wenn du dahintreibst im Strome der Zeit, ohne den Himmel in dir zu tragen."***) — „Ein einziger freier Entschluß gehört dazu, ein Mensch zu sein; wer den einmal gefaßt, wird's immer bleiben; wer aufhört es

---

*) Lücke, in den Studien und Kritiken 1834. S. 763. Friedrich Schlegel wollte nicht einmal dieses zugeben; vgl. seinen Brief an Caroline v. 19. Februar 1799, wo er hinter des Freundes Rücken sehr zweifelhaft über den religiösen Werth des Buches spricht. Caroline I. S. 240. 41.

**) Monologe. 3. Ausg. S. 11. Vgl. den Anfang des 2. Monologs.

***) Ende des 1. Monologs S. 23.

zu sein, ist's nie gewesen."*) — Mit stolzer Freude gedenkt sonach der Redner der Zeit, wo er das Bewußtsein der Menschheit fand, nicht durch ein System der Weisen, sondern durch die innere Offenbarung eines hellen Augenblicks, durch die eigne That, und er versichert uns, daß er nie seitdem sich selbst verloren. — Im bestimmten Gegensatz gegen eine abstracte, verallgemeinernde Sittenlehre, welche alle Menschen als bloße mathematische Größe, als Bruchstücke einer und derselben Masse betrachtet, spricht es Schleiermacher in den Monologen aus, daß jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll. Er gestand es gern, daß der Beruf des Künstlers, der die Außenwelt zu schönen Gestalten bringt, der Freude hat an der Ausbildung der Form, ihm fern liege (hierin wieder das bestimmte Gegentheil zu Goethe). In sich hineinzuwirken, nicht außer sich ein bleibend Werk darzustellen, das erkannte er als seinen Beruf, als seine Aufgabe. Und diese Aufgabe glaubte er nur zu lösen in der Gemeinschaft mit Andern. Das aber war ihm die rechte Gemeinschaft, worin Jeder frei den Andern gewähren läßt nach seiner Eigenthümlichkeit, aber Jeder den Andern ergänzt, damit alle zusammen das wahre Bild der Menschheit darstellen. Ein starkes, wenngleich edles Selbstvertrauen spricht sich in diesen Monologen aus, das sich bis zur Weissagung über seine eigne Zukunft steigert in den vielbewunderten Worten:**) „Ungeschwächt will ich meinen Geist in die spätern Jahre bringen, nimmer soll der frische Lebensmuth mir vergehn; was mich jetzt erfreut, soll mich immer erfreuen; stark soll mir bleiben der Wille und lebendig die Phantasie, und nichts soll mir entreißen den Zauberschlüssel, der die geheimnißvollen Thore der höhern Welt mir öffnet, und nimmer soll mir verlöschen das Feuer der Liebe. Ich will nicht sehn die gefürchteten Schwächen des Alters; kräftige Verachtung gelob' ich mir gegen jedes Ungemach, welches das Ziel meines Daseins nicht trifft, und ewige Jugend schwör' ich mir selbst. . . . Von mir soll nie weichen der Geist, der den Menschen vorwärts treibt, und das Verlangen, das nie gesättigt von dem, was gewesen ist, immer Neuem entgegengeht. Das sei der Ruhm, den ich suche, zu wissen, daß unendlich mein Ziel ist, und doch nie still zu stehen im Lauf. . . . Nie werd' ich mich alt dünken, bis ich auch fertig wäre, aber nie werd' ich fertig sein, weil ich weiß und will, was ich soll. . . . Bis an's Ende will ich stärker werden und lebendiger durch jedes Handeln, und liebender durch jedes

*) Monologe S. 27.
**) Ebend. S. 115 ff.

Bilden an mir selbst; die Jugend will ich dem Alter vermählen, daß auch dieß habe die Fülle und durchdrungen sei von der belebenden Wärme. . . . Durch das Anschauen seiner selbst gewinnt der Mensch, daß sich ihm nicht nähern darf Muthlosigkeit und Schwäche; denn dem Bewußtsein der innern Freiheit und ihres Handelns entsprießt ewige Jugend und Freude. Dieß habe ich ergriffen, und lasse es nimmer, und so seh' ich lächelnd schwinden der Augen Licht und keimen das weiße Haar zwischen den blonden Locken. Nichts was geschehen kann, mag mir das Herz beklemmen; frisch bleibt der Puls des innern Lebens bis an den Tod."

Schleiermacher hat Wort gehalten. Alle, die ihn in seinen spätern Jahren gekannt haben, werden sich mit erhebendem Gefühle des Eindrucks erinnern, den die Erscheinung des jugendlichen Greises auf sie gemacht hat. Gleichwohl muß Jedem, der diese Sprache der Monologe mit den spätern christlichen Schriften des Mannes vergleicht, auffallen, daß hier mehr der sittliche Muth und das Vertrauen in die eigne Kraft, ja fast ein kecker sittlicher Trotz hervortritt, als die Demuth und jenes „Abhängigkeitsgefühl", das die Wurzel der Schleiermacher'schen Theologie wurde. Schleiermacher hat dieß in den spätern Jahren selbst gefühlt, und sich bei einer neuen Ausgabe der Monologe darüber erklärt, daß er nur das Urbild seines Wesens dargestellt, nach dem er gestrebt, und daß die Selbstbetrachtung darum nur vom rein ethischen (sittlichen) Standpunkt aus gehalten sei, während das Religiöse darin nicht hervortrete; er wollte auch, um die einseitige Vorstellung, die seine Monologe von seiner Persönlichkeit erweckten, durch die That zu widerlegen, durch eine Reihe religiöser Selbstgespräche das Büchlein ergänzen, aber dazu ist es nie gekommen. Maßgebend wird uns indessen stets für Beurtheilung seines Wesens und Wirkens das Selbstzeugniß bleiben, das er sich in den „Reden über Religion" ausstellt: „Frömmigkeit war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein frühes Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte."

Kehren wir nun zu seinem äußern Lebensgang zurück.

Auch wir müssen es mit einem der Biographen (Gaß a. a. O.) für ein Glück erachten, daß Schleiermacher noch zu rechter Zeit aus der Verbindung mit Friedrich Schlegel und der Romantik herausgerissen wurde, die ihn leicht in ganz andre Bahnen hineingezogen hätte, als in die, welche er seiner religiösen Anlage, Begabung und göttlichen Lebensführung nach zu wandeln bestimmt war. Es war hohe Zeit, daß auf dem Stadium

seines Lebens, auf dem wir nun angelangt sind, ebensosehr „seine sittlich-protestantische Natur aus dieser Verbindung gerettet wurde, wie er früher aus der Zucht der Brüdergemeinde seine religiöse Redefreiheit gerettet hatte".

Im Jahr 1802 wurde Schleiermacher von Berlin nach der pommerschen Kreisstadt Stolpe als Hofprediger versetzt. Diesem stillen Aufenthalt verdanken wir die Erstlinge seiner Uebersetzung des Plato und das in streng philosophischer Form gehaltene Epoche machende Werk: „Kritik aller bisherigen Sittenlehre". Darauf einzugehen ist uns nicht gestattet. Wir folgen dem immer weiter strebenden, eine immer größere Berühmtheit sich erwerbenden Manne nach der Universität Halle, die er einst als Student bezogen und auf der er nun mit dem Titel eines außerordentlichen Professor als Lehrer wirken sollte, seit 1804. Noch finden wir da zum Theil dieselben Lehrer, mit denen er jedoch auch als Ordinarius in kein näheres Verhältniß treten konnte, da seine Geistesrichtung der ihrigen nicht entsprach. Der schlichte gelehrte Nösselt konnte dem genialen Manne wenig bieten; doch will mir vorkommen, auch Schleiermacher habe ihm und seines Gleichen Unrecht gethan, wenn er solchen Männern schlechtweg Religion absprach, die nur in seine Art die Religion zu fassen sich nicht finden konnten. Und das ging noch Vielen so. Schon jetzt wurde Schleiermacher, je nachdem man eine Seite seines Wesens auffaßte, bald des Spinozismus und Atheismus, bald auch wieder des Mysticismus, des Pietismus, ja wohl auch des Krypto-Katholicismus verdächtig. Eine liebliche Blüthe sproßte jedoch im Jahr 1806 unter diesen Dornen auf; es ist die kleine Schrift „Weihnachtsfeier", in der sich bereits seine eigenthümliche Weise das Christenthum zu fassen in Form einer christlichen Novelle oder sagen wir lieber Idylle ausspricht. Auch seine einem ganz andern Gebiet angehörende kritische Untersuchung über den ersten Brief an den Timotheus fällt in diese Zeit. Das wissenschaftliche Interesse vertrat derselbe Mann mit aller Unbefangenheit des forschenden Geistes auf dem Katheder, wie er auf der Kanzel als Prediger seinem religiösen Leben Ausdruck gab. Er war es auch, der den Universitätsgottesdienst in Halle wieder herstellte. Es waren traurige, gefahrvolle Tage die er in Halle verlebte. Napoleons Heere waren in das Herz Deutschlands eingedrungen. Auch Halle sollte nach der Schlacht von Jena von dem Sieger unter die Füße getreten werden. Den 19. October hatte dieser in der hartbedrängten Stadt seinen Einzug gehalten und da die Studenten mit einem Pereat ihn empfangen, folgte auch die Schließung der Universität und die Stillstellung des öffentlichen Unter-

richts. Bekanntlich haßte Bonaparte von Grund aus die „Ideologen". Halle war ein Nest derselben und Schleiermacher nicht der Geringste in diesem Neste. Man wußte, mit welchem Freimuth er gegen die Unterdrückung der deutschen Freiheit sich ausgesprochen. Er sah voraus, welches Schicksal ihm und der Universität bevorstand: aber er war entschlossen „solange er in Halle noch Kartoffeln und Salz auftreiben könne hier zu bleiben und das Schicksal von Deutschland abzuwarten."*) An seinen Freund Willich hatte er schon zuvor geschrieben: „Für jetzt bin ich so übel dran, als man es sein kann, auf das traurige unthätige Leben eines privatisirenden Gelehrten beschränkt, ja selbst auf die Dürftigkeit, die zu ihrem Loose zu gehören scheint. Katheder und Kanzel sind für mich verloren, die Universität, auf der mir ein so schöner Wirkungskreis aufblühte, ganz zersprengt und in der That wenig Hoffnung, daß sie wieder hergestellt werden sollte, solange unsere Gegend in feindlichem Besitz bleibt. Napoleon haßt den Protestantismus, wie er die Speculation haßt. Meine Weissagung in den „Reden", glaube ich, ist nicht falsch. Wenn das kommt, Freund, dann laß uns nur auf unserm Posten stehn und nichts scheuen. Ich wollte, ich hätte Weib und Kind, damit ich Keinem nachstehen dürfte für diesen Fall. Zweimal habe ich gepredigt in dieser Zeit, vor zwölf Tagen und heute — beidemale, wie du denken kannst, über die Zeit und ihre Zeichen, nach meiner Art und ohne alle Scheu." Seitdem indessen das Kirchengebet für den neu eingesetzten König (Jerome) und die Königin auch in Halle verordnet war, mochte Schleiermacher die Kanzel nicht mehr besteigen. Seine Augen waren auf Berlin gerichtet. Dorthin kehrte er im Herbst 1807 zurück. Bald darauf wurde er Prediger an der Dreifaltigkeitskirche daselbst und in eben diese Zeit fällt sein Ehebund mit Henriette, geb. von Mühlenfels, der Wittwe seines früh verstorbenen Freundes von Willich, an den er noch vor Kurzem jene männlichen Worte geschrieben hatte. In Berlin ist nun auch Schleiermacher bis an sein Ende geblieben. Was sein dortiges Wirken noch besonders erhöhte, aber auch seine Kraft doppelt in Anspruch nahm, war die dauernde Verbindung des Predigtamtes mit dem eines öffentlichen Lehrers der Theologie. Unter seinem Einfluß und seiner Mitwirkung vorzüglich geschah es, daß im Jahr 1810 die von Preußen erlittene tiefe Erniedrigung eine sittliche Hebung erhalten sollte durch die Gründung der Berliner Universität.**) Bald darauf (1814)

*) Brief an Brinckmann vom 22. Dec.

**) Vgl. Schleiermachers Schrift: Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Berlin 1808.

wurde er Mitglied und Secretär der Akademie der Wissenschaften, und in all diesen Wirkungskreisen entfaltete er neben der schriftstellerischen eine anregende, Leben weckende, verständig ordnende, energisch eingreifende Thätigkeit. Diesen vielseitigen Thätigkeiten und ihren Früchten auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft und der Kirche werden wir nun in unsern nächsten Vorlesungen noch eine besondere Betrachtung zu widmen haben. Sein äußeres Leben verläuft von nun an gleichförmiger, obgleich es ihm in seinem häuslichen Kreise an mancherlei Prüfungen (wir erwähnen nur den Tod seines hoffnungsvollen Sohnes Nathanael) und in seiner amtlichen Stellung an mancherlei Anfechtungen von mehr als einer Seite nicht gefehlt hat. Für dießmal schließen wir einfach mit der Betrachtung seiner letzten Stunden und seines Endes.

Es war bald nach Anfang des Jahres 1834, als ihn eine Lungenentzündung befiel, die bald eine gefährliche Wendung nahm. Am 12. Febr. äußerte er gegen die Seinigen das Verlangen nach dem Genuß des heil. Abendmahls. Da ihm der Wein ärztlich untersagt war, begnügte er sich mit Wasser, in Erinnerung daran, daß ja auch in der alten Kirche, ja schon bei der Einführung des Mahles der Wein mit Wasser gemischt worden. Eilends ließ er für die Umstehenden Brot und Wein, für sich aber Brot und Wasser bringen. Nachdem er gebetet, gedankt und die Einsegnungsworte gesprochen, fuhr er fort: „Auf diesen Worten der Schrift beharre ich: sie sind das Fundament meines Glaubens." Er schloß mit dem Segen und den Worten: „In dieser Liebe und Gemeinschaft sind wir eins." Damit hauchte er seine Seele aus.

Unter allgemeiner Trauer wurde die Leiche auf dem Halle'schen Kirchhof beigesetzt. Steffens, Strauß (der Oberhofprediger) und Marheineke hielten die Grab- und Gedächtnißreden. Sein litterarischer Nachlaß ist von seinem treuen Schüler und Freund Jonas in Verbindung mit Andern herausgegeben worden.

Siebenzehnte Vorlesung.

Schleiermachers Bedeutung für die evangelische Kirche und Theologie. Sein Religions- und Gottesbegriff. Sein Christenthum. Sein Verhältniß zur Schrift und zum speculativen Denken. Schleiermacher als praktischer Theologe und Prediger. Parallele zwischen Herder und Schleiermacher.

Daß mit Schleiermacher eine neue Entwicklungsstufe erreicht ist in der Geschichte der Kirche und Theologie, muß als unwiderlegliche Thatsache von allen Seiten zugestanden werden, und es kommt nur darauf an, die Punkte genauer zu bezeichnen, an welchen sein Einfluß auf die Zeit am augenscheinlichsten heraustritt. Nach dem Eindruck, den sein Lebensgang uns gemacht hat, gehört Schleiermacher nicht in die Reihe der Kirchenmänner, die von der Kirche ausgegangen und im steten Zusammenhang mit ihr, als Prediger und Pastoren ihr vorgeleuchtet haben in erbaulichem Wort und Wandel, nicht in die Reihe der Arndt und Scriver, wie sie im 18. und 19. Jahrhundert gar nicht mehr gedeihen konnten. Er gehört aber auch nicht in die Reihe der Glaubensmänner, die lediglich beseelt vom christlichen Liebesdrange mit einer Art von Weltentsagung und Weltverachtung sich hingaben, die Schäden der Kirche zu heilen, indem sie ein Häuflein von Gläubigen um sich sammelten, um von da aus die Gemeinde der Heiligen in's Leben zu rufen nach dem Vorbild der apostolischen Zeit, nicht in die Reihe der Spener, der Zinzendorf, der Bengel und ihrer Zeitgenossen; noch in die der Wesley, Whitefield, oder auch in die der Lavater, der Stillings und der Swedenborge. Aber eben so wenig finden wir ihn auf einer Linie mit den würdigen und moderirten Vertretern der Aufklärung (von den unwürdigen nicht zu reden) mit einem Jerusalem, Spalding, Zollikofer, Teller und wie sie heißen. Endlich begegnen wir ihm auch nicht auf den von der Außenwelt abgekehrten Pfaden idealistischer Speculation; denn so tief er auch eingeweiht erschei-

die Grundgedanken der philosophischen Systeme, welche die Zeit bewegten, und so energisch er auch an diesen Bewegungen persönlich sich betheiligte, so hat er doch immer, kraft seiner feinen Dialektik beides reinlich auseinandergehalten, das Speculative und das dem frommen Gefühl und dem christlichen Gemeindeleben Zugewandte, und so hat er denn auch als praktischer Theologe, sei es im Kirchenregiment, sei es im Kirchendienst, je den concretesten Verhältnissen mit einer taktvollen Nüchternheit und geschäftskundigen Tüchtigkeit sich hingegeben, die von allem unpraktischen Idealismus, von allem transcendentalen Schwulste, so wie von allem klerikalen Pedantismus sich fern hielt. Wenn Einer, so ist Schleiermacher nicht durch die Schule für das Leben, sondern vielmehr durch das Leben für Schule und Leben zugleich gebildet worden. So fleißig wir ihn über den Büchern finden (er ließ sich wohl nicht eine litterarische Erscheinung von Bedeutung entgehn), so macht er uns nicht einen Augenblick den Eindruck eines Stubengelehrten; aber eben so wenig macht er uns den Eindruck des demokratisch angelegten Volksmannes, der mit Bürgern und Bauern zu verkehren und ihre Sprache zu führen den Drang in sich fühlt und der auf große Massen zu wirken das Zeug in sich hat. Seine Gemeinde, auf die er wirkte, war die auserlesene Gemeinde der Gebildeten, im höchsten und edelsten Sinn des Wortes, und so war es auch nur seine eigne vielseitige Bildung, die ihn hierzu wie nicht leicht einen Andern seiner Zeitgenossen befähigte. Wir haben ihn in verschiedenen Umgebungen gefunden, von denen er bildende Eindrücke empfangen hat, die, wenn sie auch eine Zeit lang hinter andere zurückgetreten, gleichwohl nicht verloren waren. An ihm ging, möchten wir sagen, nichts verloren, nichts spurlos vorüber. Was er empfangen, das einemal von der Brüdergemeinde, das anderemal von dem vertrauten Verkehr mit seinem Oheim oder von dem Umgang mit edlen Männern und Frauen, und dann wieder von den aufregenden Impulsen der Romantik, was er erfahren im Sturm einer bewegten Zeit, das hat er alles in sich verarbeitet, es in seine innerste Persönlichkeit aufgenommen, um es, mit dem Stempel dieser Persönlichkeit versehen, wieder mit Zinsen an die große Gemeinschaft zurückzugeben, in der er lebte. In dieser Hinsicht könnte er noch am ehesten mit Herder zusammengestellt werden, obgleich uns wieder bedeutende Verschiedenheiten des Charakters, der theologischen Denkweise und des Stiles gerade bei der Vergleichung dieser beiden Männer entgegentreten. Wir gedenken darauf später zurückzukommen.

Nach alle dem Gesagten dürfte es schwer fallen, Schleiermacher nach

besonderen Kategorien seiner Thätigkeit zu schildern, etwa Schleiermacher den Philosophen, den Theologen, den Prediger, den Politiker, den Schriftsteller, den Menschen gesondert aufzuführen, da bei ihm alle diese Thätigkeiten organisch verbunden und in seinem eigenartigen Geiste zu einem Ganzen verknüpft erscheinen. Gleichwohl müssen wir etwas der Art versuchen, wenn wir uns ein Gesammtbild seines Waltens und Wirkens verschaffen wollen. Und so mögen es die religiösen und theologischen Grundanschauungen des Mannes und die aus ihnen herfließenden kirchlichen Reformbestrebungen sein, mit denen wir für dießmal uns beschäftigen wollen. *)

Das Erste, was wir hier betonen möchten, ist, daß Schleiermacher das Wesen der Religion zum Gegenstand einer tiefern Forschung gemacht, daß er ihr neben andern Gebieten des geistigen Lebens ein selbständiges Gebiet gesichert hat. Den meisten der Zeitgenossen war in der That der rechte Religionsbegriff und damit manchen auch die Religion selbst abhanden gekommen. Viele meinten Religion zu haben, die sie nicht hatten. Andere mochten als Religionslose erscheinen, nicht nur Andern, sondern sich selbst gegenüber, die in der That mehr Religion hatten, als sie sich oder Andere ihnen zutrauten. Ein Hauptmißverstand lag darin, daß die Einen die Religion zu einer Sache des Wissens machten, auf die eine oder andere Weise, sei es, daß sie im Festhalten an den orthodoxen Lehrbestimmungen das Heil suchten oder in einer philosophischen Denkweise, die Andern zu einer Sache der sittlichen That, sei es, daß sie mit dem Pietismus in dem Einhalten gewisser frommer Uebungen das Wesen der Frömmigkeit erblickten, sei es, daß sie mit Semler die „Ausbesserung der Sitten" oder mit Kant die Unterwerfung unter den kategorischen Imperativ für das Surrogat der Religion hielten, mit andern Worten, daß ihnen die Religion in der Moral aufging. Nun aber war es Schleiermacher, der schon in seinen „Reden über Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799) und dann zweiundzwanzig Jahre später in seiner Glaubenslehre (1822), und überhaupt wo immer er von Religion zu lehren und zu reden hatte, es je und je wieder betonte, daß die Religion d. i. die Frömmigkeit weder in einem Wissen bestehe, noch in einem Thun, sondern in einer bestimmten Richtung des Gefühls, das er denn auch als das

*) Vgl. meine Festrede, gehalten am Vorabend der Säcularfeier von Schleiermachers Geburtstag. Zürich 1868, aus welcher einiges hier herübergenommen. Vgl. auch die übrigen Festschriften nebst Auberlen, Schleiermacher, ein Charakterbild. Basel 1859. und Ch. Martin, Etude sur les fondements de la dogmatique de Schleiermacher. Genève 1869.

Gefühl der absoluten, schlechthinigen Abhängigkeit bezeichnete. Damit trat er sowohl den Männern der dogmatischen Autorität in Glaubenssachen, den Orthodoxen, als den Vertretern einer sogenannten Vernunftreligion entgegen, ja, er stieß damit an nach beiden Seiten hin; denn eben die Rechte des religiösen Gefühls waren es, die von den Einen wie von den Andern der Wortführer verkannt wurden. Man fürchtete sich vor der Unklarheit des Mysticismus, in welche die Gefühlsreligion so leicht hineingeräth, wie vor den Abgründen des Pantheismus, an denen die Reden über Religion allerdings vorbeiführten. Und doch konnte sich Jeder bald überzeugen, daß eine unklare verschwommene Gefühligkeit (Sentimentalität) dem scharfen Denker fern lag, dessen ganzes Wesen eher dem Vorwurf einer spröden Fühllosigkeit sich aussetzte und aus dessen Predigten zumal eine überwältigende Macht des Gedankens hervortrat, die ein Schwelgen in Gefühlen auch von ferne nicht aufkommen ließ. Was aber den Vorwurf des Pantheismus betrifft, so mochte allerdings der ganze Ton der Reden, in denen das „Universum" die Stelle Gottes vertrat und die Aufforderung, „den Manen Spinoza's eine Locke zu opfern", manches gerechte Bedenken in denen erregen, denen der Glaube an den persönlichen Gott der Bibel Kern und Stern ihrer Religion war. Hier trat derselbe Gegensatz wieder hervor, den wir schon zwischen Herder und Jacobi, oder auch wieder zwischen Jacobi und Schelling haben sich aufthun sehn. Wie dem aber auch immer sei und wie vieles man an dem Religionsbegriff Schleiermachers zu berichtigen gefunden, das mußte man doch zugeben, daß Schleiermacher mit seinem Religionsbegriff einen kühnen Wurf, einen Meisterschuß gethan, der das Herz traf, das Centrum des religiösen Lebens, während die Meisten bis dahin mit ihren Bestimmungen nur den Kopf desselben oder die äußern Gliedmaßen gestreift hatten. Daß die Frömmigkeit sich nicht lernen und nicht durch angestrengtes Denken erreichen lasse, wie eine empirische oder philosophische Wissenschaft, daß sie sich auch nicht befehlen lasse, wie eine Leistung, daß sie vielmehr in den Tiefen unseres Bewußtseins (nennen wir dieß nun Gefühl, Gemüth, Herz) empfunden und erlebt, daß sie innerlich, gemäß ihrer Verwandtschaft mit dem Gewissen und der Gesinnung, erfahren sein will, das war freilich eine Wahrheit, zu deren Entdeckung es nicht erst eines Schleiermachers bedurft hätte. Unsere bisherige Geschichtsbetrachtung hat uns gezeigt, daß im Grunde alle Frommen es von jeher so angesehen haben. Aber wie oft die einfachsten Wahrheiten einer langen Zeit bedürfen, bis sie zu voller Anerkennung kommen, wie sie nur auf das rechte Wort des Meisters zu warten schei-

nen, der ihnen zum Durchbruch verhelfe, so war es hier. Erst seit Schleiermacher ist die lebendigere, auf die tiefsten Wurzeln unsers Wesens zurückgehende Auffassung der Religion eine allgemeinere geworden, und wenn sein Verdienst nur darin bestanden hätte, die Anregung dazu gegeben zu haben, so wäre schon das genug. Aber die Geschichte hat davon Akt zu nehmen, daß so manche Gemüther, die der Religion entfremdet oder über deren Wesen mit sich im Unklaren waren, durch Schleiermachers Reden zu tieferm religiösen Leben erweckt worden sind, unter ihnen auch Solche, die nachmals ganz andere Wege eingeschlagen haben als er.

Die Auffassung Schleiermachers vom Wesen der Religion steht aber zugleich in inniger Verbindung mit seiner Auffassung vom Wesen des Christenthums. In den „Reden über Religion" tritt das „specifisch Christliche", wie Schleiermacher selbst es nannte, weniger hervor; desto mehr in seiner Glaubenslehre und in seinen Predigten, besonders in den Predigten der spätern Periode. Die falsche Auffassung der Religion als eines Gegenstandes für das Wissen hatte zu der in den dogmatischen und sogar in den populären Lehrbüchern hervortretenden Unterscheidung von natürlicher und geoffenbarter Religion geführt, so daß die erstere gleichsam den Vorhof der letzteren bildete und sich zu ihr verhielt, wie etwa eine untere Schulclasse zu einer oberen. Von einer solchen Scheidung wußte Schleiermacher nichts, wie er auch nichts von einer natürlichen Religion wußte. Aber eben so wenig wußte er von einer Offenbarung, die etwa nur bestände in einer außerordentlichen Mittheilung von Kenntnissen, welche die menschliche Vernunft auf anderm Wege sich nicht verschaffen könne. Im Christenthum sah er das Wesen der Religion verwirklicht und zwar in der Person des Stifters selbst. Wenn der Rationalismus nicht müde wurde zu erklären, es gebe nur eine Lehre Christi, nicht aber eine Lehre von Christo, d. h. wir hätten als Schüler Jesu nur auf das zu achten, was der Meister von Gott und göttlichen Dingen gelehrt, ohne uns um die beiden Naturen in der einen Person zu bekümmern, mit deren dogmatischer Fixirung die Orthodoxie nur allzulange sich beschwert hatte, so war es Schleiermacher, der gerade wieder auf die Person Jesu und auf ihre, von den übrigen Menschen sie unterscheidende Eigenthümlichkeit den Hauptnachdruck legte. Freilich nicht so, daß er wieder zurückgekehrt wäre zu den alten, vom Rationalismus aufgegebenen Bestimmungen, sondern indem er für das, was ihm innerster Kern des christlichen Glaubens war, auch den geeigneten, wissenschaftlich zu rechtfertigenden Ausdruck suchte. Das Eigenthümliche der Person Jesu hing ihm auf's genaueste zusammen mit dem Gegensatze von Sünde

und Gnade,*) wie ihn schon Augustin in aller Schärfe gefaßt, wie ihn auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts zum Ausgangspunkt ihrer Dogmatik gemacht hatten. So namentlich Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner Loci und so auch Calvin. Wenn nun Schleiermacher auch diesen Gegensatz anders formulirte, als die alte Dogmatik es gethan, und den Ursprung der Sünde mehr psychologisch als mythologisch zu ergründen suchte, wodurch denn auch der Begriff der Erbsünde sich bedeutend modificirte, so setzte er sich doch gerade dadurch mit der vulgären Aufklärung des Rationalismus, welche weder von einer Erbsünde, noch einer Erlösung und Wiedergeburt etwas wissen wollte, in die entschiedenste Opposition. Jene schon von Paulus in den Vordergrund seiner apostolischen Verkündigung gestellte Unterscheidung von einem Zusammenhang der sündigen Menschheit mit Adam und der im Erlöser ihr einziges Heil findenden, zur Gemeinde der Gläubigen sich abschließenden Christenheit bildete den Angelpunkt seiner Theologie, deren Mittelpunkt die Persönlichkeit Christi selbst war. Wenn der Rationalismus zwar die historische Person Jesu von Nazareth festgehalten, sie aber ihrer religiösen Idealität entkleidet hatte, und wenn umgekehrt der Idealismus eines Fichte den idealen Christus nach dem vierten Evangelium wiederherstellte, aber ihn nicht Fleisch und Blut werden ließ in der Geschichte, so fiel bei Schleiermacher der ideale und der historische Christus in Eins zusammen. Christus war ihm sonach nicht nur der Weise von Nazareth, auch nicht nur, wie ihn Jean Paul genannt hatte, „der Reinste unter den Mächtigen und der Mächtigste unter den Reinen,“ sondern er war ihm der schlechthin Sündlose, der nicht erst durch Bildung zum Sohne Gottes Gewordene, sondern der als Sohn Gottes Geborene.**) In dieser geschichtlichen Thatsache (nicht in einer speculativen Idee) erblickte das Seherauge des tiefsinnigen Denkers das größte Wunder, einen neuen Schöpferakt Gottes. Nicht das Annehmen, auch nicht das bloße Befolgen der Lehre Jesu, sondern der gläubige Anschluß an seine Person war ihm das Kennzeichen des Christlichen. Hier begegnen wir allerdings dem frühern Zögling der Brüdergemeinde, aber in einer

*) Auch von der Goltz bezeichnet es als eines der größten Verdienste Schleiermachers um die Erneuerung der evangelischen Theologie, „daß er gegenüber dem formalistischen Rationalismus und Supranaturalismus wieder die positive religiöse Idee der Erlösung von der Sünde als organisirendes Princip in die Mitte der Glaubenslehre stellte“. s. Jahrbücher für deutsche Theologie XVI. 4. S. 590.

**) Siehe die Weihnachtspredigt: „Daß der Erlöser als der Sohn Gottes geboren ist.“ Christliche Festpredigten I. S. 87.

durch den Proceß selbständiger Forschung hindurchgegangenen, geläuterten Gestalt. Während nämlich Schleiermacher an diesem Grunddogma des christlichen Glaubens festhielt, so fest, daß er sogar die Versuchbarkeit zum Bösen bei Jesu mit einer über das Biblische hinausgehenden Consequenz fern zu halten suchte,*) so schloß er gleichwohl aus seiner Christologie alles das aus, was nicht unmittelbarer Ausdruck des christlichen Bewußtseins ist und mehr der speculativen Erörterung anheimfällt. So hat er die vorweltliche Existenz des Sohnes Gottes, so wie auch dessen übernatürliche Zeugung keineswegs zum Kriterium der Rechtgläubigkeit gemacht, und wenn er auch in dem Tode Jesu mehr sah als den sittlichen Heldentod, wenn er dem stellvertretenden Leiden des Herrn eine tiefere Bedeutung zuschrieb, als der Rationalismus in seiner prosaischen Nüchternheit es einzusehen vermochte, so war ihm doch die Anselmische Satisfactionstheorie eben so fremd, als die Blut- und Wundentheologie der altlutherischen Kirche und der Brüdergemeinde. Auch noch in vielen andern Dingen, z. B. in seiner Ansicht von Wunder und Weissagung, vom Teufel und den Engeln, von Himmel und Hölle, konnte er die Erwartungen derer nicht befriedigen, die von ihm eine Wiederherstellung der alten Lehre und des alten Glaubens erwarteten. Seine Theologie war weder eine revolutionäre, noch eine restaurative, sie war eine von Grund aus reformirende, eine die Gegensätze nicht äußerlich, sondern innerlich vermittelnde, von den Thatsachen des religiösen, des in der Gemeinde zur Geltung gelangten christlichen Bewußtseins aus, auf Grundlage des Geschichtlichen, das aber selbst wieder der kritischen Sichtung unterlag.

Dieß führt uns auf das Verhältniß Schleiermachers zur **Schrift**. Daß Schleiermacher nach echt reformatorischem Sinn bei all seinen Forschungen über das Christenthum auf die heiligen Urkunden zurückging und in ihnen ein Normatives erkannte, das durch keinen andern Kanon ersetzt werden kann, müßte man ihm schon von vorne herein zutrauen, wenn er nicht in seinen Predigten wie in seinen theologischen Schriften die glänzendsten Beweise davon gegeben hätte. Gleichwohl gehört er nicht unter die Theologen, die wir vorzugsweise **Bibeltheologen** nennen und als deren Vertreter wir einen **Bengel** kennen gelernt haben. Die Vorstellung, daß Gott der Menschheit ein Buch gegeben habe, aus

---

*) Man denke an seine Erklärung der Versuchungsgeschichte Matth. 4, und an seine Bedenken gegen die Geschichtlichkeit dessen, was von dem Kampf in Gethsemane erzählt wird.

dem sie seinen Willen erkennen solle, lag ihm ferne. Die Bibel war ihm nicht die Offenbarung Gottes an sich, sondern historisches Zeugniß derselben und auch dieß nicht überall in derselben Weise und in demselben Grade. Am wenigsten ist Schleiermacher den Büchern des alten Testaments gerecht geworden. Daß er dieselben nicht gekannt, ist ein leeres Gerede. Schon in seinen ersten Studienjahren auf den herrnhutischen Schulen hat er mit seinem Albertini sich in den Grundtext derselben hineingelesen; aber heimisch geworden in den Offenbarungsmomenten des alten Bundes ist er allerdings nicht. Da hätte er von Herder noch manches lernen können. Seine Bildung war überwiegend die classisch-hellenische, wie er ja auch als Uebersetzer des Plato sich vor allem einen Namen erworben hat. So fühlte er sich denn auch von dem Anthropomorphismus des alten Testamentes, wie sein Geistesverwandter Origenes abgestoßen. Und damit mochte auch wieder zusammenhängen die Scheu, sich Gott als einen persönlichen zu denken. Das Typische, Symbolische, Weissagende des alten Bundes trat bei ihm zurück hinter das dem modernen Bewußtsein sich leichter aufschließende Ethische des Christenthums; obgleich er nichts desto weniger für das Mystische, wie es in den neutestamentlichen Büchern, zumal in den Johanneischen Schriften hervortritt, ein tiefes Verständniß zeigte. Aber auch der Schriftensammlung (Kanon) des neuen Testamentes gegenüber nahm Schleiermacher eine freie Stellung ein, wie es von einem so kritischen Geiste zu erwarten war. Ihm gehört es wesentlich mit zu den Vorzügen des Protestantismus, über das Zustandekommen dieser Schriftensammlung sich ein freies, unbefangenes Urtheil zu bewahren. Das hat er auch in seinen kritischen Untersuchungen über die Schriften des Lucas und über den ersten Brief an Timotheus, den er nicht für paulinisch hielt, gezeigt. Um so unerschütterlicher war dagegen seine Ueberzeugung von der Echtheit des vierten Evangeliums, das er mit Luther als das echte zarte Hauptevangelium den übrigen Evangelien vorzog. Weniger fand sich sein Geist in die Geheimnisse der Apokalypse. Ueberhaupt hat er den letzten Dingen gegenüber, die er in seiner Glaubenslehre als „prophetische Lehrstücke" bezeichnete, eine große Rückhaltung bewiesen, nicht nur in Absicht auf die endlichen Siege des Reiches Gottes, worüber die Bengel'sche Schule so vieles zu sagen wußte, sondern auch in Absicht auf die persönliche Fortdauer des Einzelnen, worüber nicht nur die Orthodoxen, sondern noch viel mehr die Rationalisten der Zeit in allerlei Hypothesen sich erschöpften. Man hat es ihm auch von dieser Seite her verdacht, daß er von einem „unfrommen Unsterblichkeitsglauben" gesprochen. Aber

wenn man sich erinnert, wie so Viele die Fortdauer des Individuums zum alleinigen Zielpunkte ihres Glaubens und Hoffens machten, während ihnen an der lebendigen Gemeinschaft mit Gott und Christus und an der Entwicklung des Reiches Gottes im Großen wenig gelegen war, so wird man dieses Urtheil als ein wohlberechtigtes begreifen. Einer solchen egoistischen Unsterblichkeitshoffnung gegenüber suchte und fand Schleiermacher in der Gemeinschaft mit Gott, mit Christus die Unsterblichkeit, die schon diesseits den Tod überwindet und die dahin strebt, „in jedem Augenblick sich der Ewigkeit bewußt zu sein".

Wie Schleiermacher das Christenthum nicht nur als Lehre, sondern als eine Lebensmacht auffaßte, die schöpferisch umgestaltend auf die Menschheit gewirkt hat, so glaubte auch er seine eigne Aufgabe nicht erfüllt durch den Vortrag der reinen Lehre, sei es auf dem Katheder, sei es auf der Kanzel, sondern er fühlte sich berufen, in den Organismus der Kirche reformirend einzugreifen, ja diesen Organismus, der den Meisten aus ihrem Bewußtsein entschwunden war, erst wieder herzustellen und ihn ebendadurch den Zeitgenossen zum Bewußtsein zu bringen. So streng wissenschaftlich er voranging (der entschiedenste Gegner aller rohen Empirie), so fein und scharf unterschied er zwischen dem reinen Wissen um des Wissens willen und dem Wissen, das die Lösung einer praktischen Aufgabe innerhalb gegebener Lebenssphären sich zum Ziel setzt. In diesem Sinne war ihm die Theologie im Unterschiede von der Philosophie eine *positive* Wissenschaft, die ihren Zusammenhang nicht in sich selbst, sondern in eben der Sphäre hat, auf welche die von ihr bestimmte Thätigkeit gerichtet ist, und diese ist die kirchliche Gemeinschaft, ohne welche die Theologie auch als Wissenschaft undenkbar ist.*) Man drückt sich also unrichtig aus, wenn man Schleiermacher einen speculativen Theologen nennt. So groß sein speculatives Talent war, das er auch innerhalb der Theologie zu verwerthen wußte, so zeigte sich doch gerade sein wissenschaftlicher Sinn darin, daß er nicht in den Wolken des speculativen Denkens hängen blieb, sondern das Ergebniß seiner Forschungen in die Kanäle des kirchlichen Organismus überleitete. Treffend hat er darum auch die *praktische* Theologie als die Krone des theologischen Studiums

*) „Dieselben Kenntnisse, wie sie ohne Beziehung auf das Leben der Kirche und die Leitung derselben erworben und besessen werden, hören auf theologische zu sein und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören." Darstellung des theol. Studiums §. 6. In dieser kleinen, schon im Jahr 1811 erschienenen, im Jahr 1830 neu aufgelegten Schrift hat Schleiermacher mit architektonischer Meisterhand den Grundriß alles theologischen Wissens entworfen.

bezeichnet. Aber eben diese praktische Theologie bestand ihm nicht in einem bloßen Compendium praktischer Handgriffe wie die Empirie sie bis anher behandelt hatte, sondern er war es wieder, der zuerst die praktische Theologie zur Würde einer Wissenschaft erhoben hat, indem er sowohl für die Kirchenleitung, als für den Kirchendienst die grundsätzlichen Normen aufstellte, nach denen sie sich zu vollziehen haben. Nicht zum Kirchendienst abgerichtete Functionäre wollte er heranbilden, sondern einen Klerus, der sich durch all sein Thun auch wissenschaftliche Rechenschaft zu geben wüßte. So hat er die Verfassung der Kirche und ihren Cultus, so die Predigt im innigsten Zusammenhang mit dem Leben der Gemeinde dargestellt und auch hier überall neue Bahnen gebrochen, wo bisher nur unangebautes Land war oder eine nothdürftig hergestellte Landstraße mit ausgefahrenen Gleisen.

Indem wir die organisatorische Thätigkeit Schleiermachers noch später im Zusammenhang mit den Verhandlungen über Union und Agende werden zu betrachten haben, reden wir jetzt noch über Schleiermacher als Prediger. *)

Denselben Anschauungen, wie sie Schleiermacher über das Wesen der Religion und des Christenthums entwickelt, begegnen wir wieder in seinen Ansichten über das Wesen des Cultus und der Predigt. Nicht um Religion zu lernen, nicht um die religiöse Erkenntniß zu erweitern, auch nicht, um zu irgend einer löblichen That sich zu entschließen, versammelt sich die Gemeinde zum Gottesdienste, sondern um das, was als frommes Gefühl in ihnen lebt, zur Darstellung, zum Ausdruck zu bringen. Die Predigt ist ihm sonach weder ein Lehrvortrag über Moral, noch eine Rede, wie sie im Parlament oder vor den Gerichtsschranken gehalten wird, sie ist ihm die Kundgebung dessen im Worte, was den Prediger innerlich bewegt. Sie unterscheidet sich auch wesentlich von der Missionspredigt, die ihr Netz in die Heidenwelt auswirft, um erst Menschen zu fischen, gleich den ersten Verkündern des Christenthums. Sie wendet sich an Solche, die bereits Christen sind, die wissen, daß sie es sind und es sein wollen; sie findet daher auch nur ihre Anwendung und ihr Verständniß im Schooß der christlichen Gemeinde. Bekehrung seiner Zuhörer im primitiven Sinne des Wortes kann daher auch nicht die Absicht des christlichen Predigers sein; sondern Mittheilung des in ihm persönlich Gewordenen, des Erlebten und Erfahrenen an die für die Schätze des

*) Vgl. Al. Schweizer, Schleiermachers Wirksamkeit als Prediger. 1834. Sack, Geschichte der Predigt S. 272 ff.

Himmelreichs empfänglichen Gemüther. Wir haben aber bereits bemerkt, daß man sich eine ganz falsche Vorstellung von Schleiermachers Gefühlsreligion machen würde, wenn man meinte, er habe es auf bloße Erregung von Gefühlen abgesehen. Man lese nur die erste beste seiner Predigten, so wird man das gerade Gegentheil finden. Es geht allerdings ein hohes Pathos durch die Schleiermacher'schen Predigten, sie sind getragen und durchwaltet von einem religiösen Gefühl, das sich nicht erkünsteln läßt, aber nie oder nur selten tritt dieses Gefühl unvermittelt auf als Exclamation, überall ist es durch den Gedanken vermittelt und kommt nur vermittelst eines strengen, in sich fest geschlossenen Gedankenganges zur Erscheinung. Nach sogenannten schönen Stellen, die man aus dem Zusammenhang herausheben und in einen andern versetzen könnte, wird man bei ihm vergebens suchen. Schleiermacher war kein Schönredner, kein Mann der Phrase, wie die großen Redner zur Zeit Ludwigs XIV. und zum Theil auch Chrysostomus schon in der alten Zeit. Er war aber auch kein Volksredner wie dieser, oder wie Geiler und Zwingli, wie Luther, Arndt und Scriver oder auch wie der ihm gleichzeitige Claus Harms, und noch weniger kann man ihn mit Wesley und den Methodistenpredigern zusammenstellen. Auf große Massen zu wirken in volksthümlicher Rede war seine Gabe nicht. Es waren zunächst die Gebildeten in der Gemeinde, an die er sich mit seiner Aufgabe gewiesen sah. Und doch würde man irren, wenn man meinte, seine Predigerwirksamkeit habe sich nur in den engen Schranken einer Elite von Gebildeten bewegt. Es ist constatirt, daß auch Leute aus den Bürgerclassen, die seine Predigten besuchten, davon erbaut wurden. Wer es über sich brachte, den Geist in Spannung zu erhalten und dem vielfach verschlungenen Gang der Rede andächtig zu folgen, der konnte gewiß sein, einen Schatz mit sich davon zu tragen, den er nicht leicht anderswo in eben dieser Gediegenheit finden konnte. An Solchen freilich, die durch den süßen Rhythmus der Rede in eine fromme Stimmung eingewiegt oder auch wieder momentan aufgerüttelt sein wollen durch drastisch wirkende Schlagworte, mochten Schleiermachers Predigten spurlos vorübergehn, aber einen desto tiefern Stachel ließen sie in denen zurück, die er sich als seine Gemeinde dachte und als solche voraussetzte. An diese stellte er keine geringen Zumuthungen, indem er sie zu Mitarbeitern an seiner Geistesarbeit heranzog. Wenn aber ein Prediger auf das Volk (im edelsten Sinne des Wortes) auf die Nation gewirkt hat in einer bewegten Zeit, so war es Schleiermacher. Seine Predigten waren nicht nur Reden, sie waren Thaten, der Ausdruck seiner tief angelegten Natur und seines

energischen Charakters. Wenn an Einem, so hat sich an ihm das Wort Theremins bewährt: „Die Beredsamkeit, eine Tugend". Will man sagen, es habe doch den Predigten Schleiermachers an dem gefehlt, was man die Salbung nennt, so kommt alles drauf an, welchen Begriff man mit diesem Wort verbindet. Die Sprache Kanaans, wie sie in biblischer Bilderrede einzigartig sich ausprägt, und wie sie noch immer ihre Macht über empfängliche Gemüther übt, war allerdings nicht die seinige; sein Ausdruck war der Ausdruck seiner Zeit und ihrer Bildung; aber war er darum weniger ein geistgesalbter Redner? Ja, mußte nicht die christliche Wahrheit, die er in neuen Zungen verkündete, bei den an das Bibelwort nicht mehr Gewöhnten einen um so bestimmteren Eindruck machen? Mußte nicht etwas von dem, das den Redner tief innerlich bewegte, auf die davon ergriffenen Hörer übergehn?

Was endlich die Form der Schleiermacher'schen Predigten betrifft, so war eine jede derselben nicht ein einstudiertes Kunststück, wohl aber ein durchdachtes Kunstwerk. Nicht in dem Einhalten eines logischen Mechanismus, wobei man nach seinem eigenen Ausdruck „das Klappern der Claves hört" statt des zu erzeugenden Tones, suchte er den Vorzug einer guten Predigt. Darin unterschied er sich von Reinhard, dem die regelrechte Disposition alles galt. Er verstand es, seine Reden künstlerisch zu gruppiren, ohne das Gerüste, den logischen Apparat bemerklich zu machen. Seine Sprache war der Würde der Kanzel durchaus angemessen, sie war eben so fern von gelehrten Ausdrücken der Schule als von den trivialen des gemeinen Lebens. Bekanntlich hat Schleiermacher schon frühe angefangen, seine Predigten frei zu halten, ohne sie vorher aufzuschreiben. Aber darum war seine Rede doch nicht eine extemporirte, aus dem Stegreif hingeworfene, sondern die Frucht eines reifen Nachdenkens, innerlich bis auf's Kleinste ausgearbeitet, so daß er, auch ohne ängstlich zu memoriren, seines Ausdrucks sicher war. Ohne gerade das zu besitzen, was man so gewöhnlich ein schönes Organ nennt, hatte doch seine Stimme etwas Ergreifendes, wie er denn selbst mehr von seiner Rede ergriffen war, als er sich's merken ließ. In den Bewegungen hielt er Maß, ähnlich wie Herder; er verschmähte überhaupt jede Kunst, die den Zuhörer besticht, er wirkte durch das Wort, durch die Macht des klaren und festen Gedankens, wie der evangelische Prediger das immer thun soll.

Wir haben uns länger bei Schleiermacher aufgehalten und vielleicht leidet manches von dem, was ich über seine Theologie gesagt habe, zu sehr an der Schwerfälligkeit der wissenschaftlichen Schulsprache. Es war

aber nicht leicht möglich, ein Bild von des Mannes Wirksamkeit zu geben, ohne ihm eben auch in dieses Ihnen vielleicht ferne liegende Gebiet zu folgen. Zu Vervollständigung dieses Bildes dürfte noch eine Zusammenstellung mit Herder dienen, mit der wir unsere dießmalige Betrachtung zu schließen gedenken.

Beide Männer haben das mit einander gemein, daß sie nicht bloße Fachtheologen waren, sondern daß sie bei ihrer vielseitigen, universalen Bildung auch auf den übrigen Gebieten des geistigen Lebens als Schriftsteller sich thätig erwiesen und auch über die Schranken der theologischen Schule, ja selbst der kirchlichen Gemeinschaft hinaus anregend und fördernd auf ihr Zeitalter gewirkt haben. Beide fühlten sonach auch in sich den Beruf als Vermittler zwischen dem Christenthum und der modernen Cultur aufzutreten. Beide erfuhren freilich auch dasselbe Schicksal, daß sie von ihren Zeitgenossen wie von den Nachkommen sehr verschieden beurtheilt wurden, indem die Einen Anstoß nahmen an ihrem dem Zeitalter der Aufklärung imponirenden offenen Bekenntniß zum Christenthum, während eben dieses Bekenntniß von den Andern als ein unzureichendes bezeichnet wurde von zweifelhaftem Werth und Gehalt. So wurde ihnen von den Einen ihre Orthodoxie, von den Andern ihre Heterodoxie vorgeworfen; sie konnten es weder den Einen noch den Andern recht machen. Und in der That läßt sich weder der Eine noch der Andere unterbringen in dieser oder jener Kategorie. Sie sind weder den Rationalisten noch den Supranaturalisten zuzuzählen*) im landläufigen Sinne des Wortes. Aber besteht nicht gerade darin ihre Bedeutung? Beide bewiesen sich als Männer des Fortschritts eben dadurch, daß sie über den Gegensatz ihrer Zeit hinausstrebten, und je weniger man sie zu den Entschiedenen im Sinne dieser oder jener schon in sich abgeschlossenen Partei zählen konnte, um so entschiedener haben sie auf ihre Zeit gewirkt, namentlich auf die theologische Jugend: Herder durch seine „Briefe über das Studium der Theologie", Schleiermacher durch seine bündige „Darstellung des theologischen Studiums" und später durch seine „Glaubens-

*) „Mir meines armen Theiles wird schon ganz unheimlich, wenn ich das Ra- und Irra- und Supra- daherrauschen höre, weil mir nämlich vorkommt, daß sich diese Terminologie immer krauser verwirre. Damit aber das Concert vollstimmig werde, so bringe ich unmaßgeblich nicht nur zu dem irrationalen und rationalen Supranaturalismus auch einen supranaturalistischen Rationalismus und Irrationalismus, sondern auch einen naturalistischen und innaturalistischen Suprarationalismus in Vorschlag, und wenn diese geharnischten Erdensöhne (denn höhern Ursprungs möchten sie wohl alle nicht sein) sammt und sonders dastehen werden, so hoffe ich, wird die alte Lust sie anwandeln, sich unter einander todtzuschlagen."

lehre". Wie Herder, so wurde auch Schleiermacher wohl manchem strebenden Jüngling „ein Anstoß zu ewiger Bewegung". Und doch wie sehr verschieden geartet waren beide Männer! Herder eine durchaus poetisch angelegte Natur, über ein reiches historisches Material gebietend, nach allen Seiten hin anregend, aber mehr in aphoristischer Weise Ideen ausstreuend, das Dunkel durch prophetische Gedankenblitze erleuchtend; dagegen Schleiermacher den Erscheinungen überall auf den Grund gehend und mit scharfer Dialektik den feinen Faden der Untersuchung durch das Labyrinth der Gegensätze hindurchführend in strengster Methode. Diese Verschiedenheit zeigt sich auch in der Schreibart beider Männer und in ihrer Predigtweise. Bei Herder alles rhapsodisch in abgerissenen Sätzen, oft in Sprüngen, bei Schleiermacher alles zusammenhängend und sich dem Verständniß auseinanderlegend in dialektischem Fortschritt der Gedankenentwicklung und demgemäß in viel verschlungenen, künstlerisch gebauten Perioden. So ist es auch nicht zufällig, daß in Beziehung auf die Predigt Herder der in einem freien, oft ungebundenen Vortrag sich ergehenden Homilie das Wort redete und diese geistliche Redegattung wieder zu Ehren brachte, während Schleiermacher fast lauter synthetische, einen Grundgedanken durchführende Predigten gehalten und dem Ausdruck auf der Kanzel strengere Schranken gesetzt hat. Ihre verschiedene Stellung zum alten Testament haben wir schon berührt. Wenn Herders Verdienst darin bestand, das Verständniß für den alttestamentlichen Hebraismus seiner Zeit wieder aufgeschlossen zu haben, dessen Blüthe er im Christenthum erblickte, so zeichnet sich Schleiermachers Theologie aus im Hervorheben dessen, was dem Christenthum eigenthümlich ist, auch abgesehn von seiner alttestamentlichen Grundlage. Und so können wir denn wohl sagen, daß beide Männer in schöner Weise sich ergänzt haben, und wie wir Herder nicht umsonst am Anfang einer großen kritischen Periode nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts gefunden haben, so sehen wir zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts abermals eine neue Periode in Schleiermacher sich aufschließen.

Achtzehnte Vorlesung.

Der politische Horizont. Deutschland unter dem Drucke der Fremdherrschaft. Napoleons Sturz und die Erhebung Deutschlands. Die noch andauernde Herrschaft des Rationalismus in Staat und Kirche, in Haus und Schule. Paulus. Röhr. Wegscheider. Die wiederkehrende religiöse Stimmung. Die Sänger des Kriegs. Dräseke. Kaiser Alexander I. und Frau von Krüdener. Die Stiftung der heil. Allianz. Das Wartburgfest und seine Folgen.

Während in Deutschland Dichter und Philosophen, Kritiker und Moralisten eine Reform auf dem geistigen Gebiete einleiteten, die hie und da auch die Gestalt einer Revolution annahm, war die Revolution im politischen Sinne mit dem Jahr 1789 in Frankreich ausgebrochen*) und ihre Wirkungen auf Deutschland, auf die Schweiz und die übrigen Länder Europa's blieben nicht aus. Wie diese Revolution anfänglich von den edelsten Geistern Deutschlands begrüßt, bald aber in ihren Ausschreitungen der Abscheu aller Wohldenkenden wurde, auch der Freisinnigsten unter ihnen, ist bekannt. Durch Ströme von Blut, durch Vergewaltigung und Verbrechen der empörendsten Art hatte die für jedes Ohr verführerische Lehre von Freiheit und Gleichheit sich den Weg zur Republik gebahnt. Aber von wie kurzer Dauer war diese! Aus ihrem Schooß war der gewaltige Mann hervorgegangen, von dem man wie von einem neuen Messias hoffte, daß er der Schlange den Kopf zertrete, der Korse Napoleon Buonaparte. Er wurde auch für Deutschlands Schicksal verhängnißvoll. Wie die einzelnen Gebiete nach und nach unter seinen eisernen Fuß getreten, wie das schon längst zerrüttete deutsche Reich aufgelöst, der Rheinbund errichtet, Oesterreich und Preußen gedemüthigt, dem schnöden Drange des Welteroberers die heiligsten Interessen geopfert, Deutsche gegen Deutsche zu kämpfen genöthigt wurden,

*) Vgl. Vorles. Bd. VI. S. 516 ff.

mit welchem Hohn der Imperator alles „Ideologische" in den Staub trat, und dem Widerspruch der Freisinnigen gegen die Despotie mit Hinrichtungen begegnete, während er niederträchtige Schmeichler hervorhob oder auch wohl ausnahmsweise edlere Talente zu gewinnen und zu seinem Dienste zu verwenden und dem deutschen Wesen den Stempel französischer Sprach- und Denkweise aufzudrücken wußte, das alles ist hier nicht der Ort weiter zu erzählen. Es ist zur Genüge geschildert worden. Eben so wenig kann es meine Aufgabe sein, die verhängnißvolle Katastrophe des Kaiserthums, die mit dem russischen Feldzug und dem Brande von Moskau eingeleitet wurde, die Erhebung Deutschlands nach Preußens Vorgang, den entscheidenden Sieg der Völkerschlacht von Leipzig (18. October 1813) und was weiter folgte, in Ihrem Gedächtniß wieder aufzufrischen. Der Einzug der Alliirten in Paris (31. März 1814), die Verbannung Napoleons nach Elba, die Rückkehr des Verbannten und die Regierung der hundert Tage, seine abermalige Verbannung nach Helena in Folge des glorreichen Sieges der Verbündeten in der Schlacht von Waterloo (18. Juni 1815) sind Thatsachen, die wir nur zu nennen brauchen, um den welthistorischen Boden zu bezeichnen, auf welchem die Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts von dem zweiten (bez. vom dritten) Decennium an sich erbaut hat.

So wenig als auf die Schlachtfelder, eben so wenig bin ich gesonnen, Sie in die Kabinette der Diplomaten und in die Versammlungen der politischen Congresse von Wien, Aachen, Verona u. s. w. zu führen, auf welchen das seit dem Westfälischen Frieden vielfach gestörte Gleichgewicht Europa's wieder sollte hergestellt werden. Ich muß auch hier an Andere verweisen, die das besser gethan haben, als ich es zu thun vermöchte.*) Eines aber ist es, was Angesichts der welthistorischen Ereignisse vor allem unser Interesse in Anspruch nimmt, das ist die religiöse Seite derselben. Suchen wir, ehe wir die weitere geschichtliche Entwicklung des religiösen und kirchlichen Lebens, wie sie in unsrer Aufgabe liegt, in seine Einzelheiten verfolgen, einen Ueberblick über die religiöse Stimmung und kirchliche Haltung der Zeit zu gewinnen, wie sie uns vor, während und unmittelbar nach der großen Bewegung entgegentritt.

Daß schon vor dem Ausbruch der französischen Revolution eine dem deutschen Wesen fremdartige Gesinnung in die höhern Stände ein-

*) Vorzüglich sei hier ein für allemal genannt Gervinus' Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts.

gedrungen, daß die durch Friedrich II. begünstigte Voltaire'sche Denkweise der Frivolität in mancher Beziehung Vorschub leistete, haben wir früher gesehen. Aber noch immer war von den Tagen der Reformation her ein Capital sittlicher und religiöser Schätze vorhanden, das, wenn es auch von dem Rationalismus häufig als todtes Capital verwaltet, hie und da auch in seinem Bestand geschädigt wurde, nichts desto weniger vorhielt, um dem Volke gesunde Nahrung zu bieten. Wir wiederholen es, was wir schon bei verschiedenen Anlässen bemerkten, daß der beßre deutsche Rationalismus, bei aller Verflachung des Religiösen, die man ihm Schuld giebt, die sittlichen Grundlagen des Christenthums als ein Heiligthum wahrte, das der einbrechenden Gottlosigkeit und Frivolität heilsame Schranken setzte und dem bürgerlichen Leben den Hort sittlicher Ehrbarkeit bewahrte. Wie viele solche Männer leben noch jetzt bei ihren Gemeinden in gesegnetem Andenken! Aber an einem tieferen religiösen Verständniß, an Einsicht in die wesentlichen evangelischen Grundwahrheiten fehlte es allerdings. Der ganze oder halbe Rationalismus beherrschte mit wenigen Ausnahmen die Volkskanzel wie den akademischen Lehrstuhl. Die alten Andachtsbücher wurden von modernen Erbauungsbüchern verdrängt, aus denen die Gebildeten ihr Christenthum schöpften. Der Glaube an Gott und Unsterblichkeit, die Ehrfurcht vor dem was als die „Lehre Jesu" galt, mit mehr oder weniger Ausscheidung des der Zeit unverständlich Gewordenen, blieb unangefochten und unberührt von dem Gifthauch des Pantheismus, dem gerade der alte Rationalismus mit aller Entschiedenheit sich entgegensetzte. Als die hervorragendsten Vertreter dieses Rationalismus, der als die Religion der damaligen Durchschnittsbildung betrachtet werden kann, erscheinen drei Männer, an denen wir nicht vorüber gehen dürfen, der eine im südlichen, die beiden andern im nördlichen Deutschland, Paulus in Heidelberg, der Generalsuperintendent Röhr in Weimar und der Professor der Theologie Wegscheider in Halle.

Heinrich Eberhard Gottlob Paulus,*) geboren den 1. September 1761 zu Leonberg in Württemberg, in demselben Hause, in welchem 14 Jahre später Schellings Wiege stand, war der Sohn des dortigen Diaconus, eines Mannes, der nichts weniger als Rationalist war, sondern vielmehr wegen seines Glaubens an Geistererscheinungen und Visionen, den er seit dem Tode seiner Frau (1767) nährte, als be-

*) Vgl. Reichlin-Melbegg, H. E. G. Paulus und seine Zeit. Stuttgart 1853 und Schenkel, in Herzogs Realenc. XI. S. 252 ff.

denklicher Fanatiker vom Consistorium seiner Stelle entsetzt wurde*) und seit dieser Entsetzung in dürftiger Zurückgezogenheit lebte. Der Sohn Paulus machte die gewohnte theologische Lehrzeit Württembergischer Landeskinder durch. In den Klosterschulen von Blaubeuren und Bebenhausen vorgebildet, bezog er im Jahr 1779 als der Erste seiner Promotion die Universität Tübingen und trat in das theologische Stift ein. Frühzeitig entwickelte sich bei ihm der Hang zu rationalistischem Denken. „Denken und Wollen des Rechten" erschien ihm schon damals als Kern und Stern des Christenthums. Ja, so weit war er schon während seiner Studienzeit auf dieser rationalistischen Bahn fortgeschritten, daß er sich sagte: „Was aus mathematischen Gründen nicht begreiflich ist, das ist auch religiös und sittlich nicht wahr." In einer um jene Zeit gehaltenen Predigt über Hebr. 10, 38 sprach er es öffentlich aus: „Die Glaubenspflicht des Christen geht auf nichts, als auf die gewissenhafteste Anwendung des Verstandes zur unbezweifelten Erkenntniß der Christuslehre." Eine Reise in den Jahren 1787 und 88 verschaffte ihm die Bekanntschaft nicht nur mit den gelehrten Anstalten und Bibliotheken eines großen Theiles des gebildeten Europa, sondern auch mit den hervorragendsten Männern der Zeit. In Weimar lernte er Herder kennen, in Jena hielten ihn Griesbach und Döderlein fest. Auch die Herrnhutischen Einrichtungen, die er in Barby sich ansah, blieben ihm nicht fremd. In Oxford fiel ihm die hochkirchliche Orthodoxie, wie sie ihm in einer dort angehörten Predigt entgegentrat, unangenehm auf, während ihm der „Grundsatz der Denk- und Gewissensfreiheit" der Dissenter besonders zusagte. Nachdem er nur kurze Zeit die Stelle eines Repetenten an der Universität Tübingen versehen hatte, erhielt er einen Ruf als Professor der orientalischen Sprachen nach Jena (1789), welches damals in seiner Blüthe stand. Um eben diese Zeit trat er in die Ehe mit einer Cousine. Schon jetzt gab er öffentliche Proben seiner gelehrten Thätigkeit durch Gründung eines „Repertoriums für biblische und morgenländische Litteratur". Der seiner rationalistischen Denkweise entsprechende Hang, die Wunder der Bibel natürlich zu erklären, trat schon hier hervor, und dieser Zug bleibt von da an ein charakteristischer Zug in seiner Exegese. Er folgte demselben so weit, daß er sich nicht selten in das Willkürliche und Abenteuerliche verlor, so daß sogar die besonnenern Anhänger der rationalistischen Schule ihm dahin zu folgen Bedenken trugen. Die Vorgänge der als Wunder erzählten That-

*) ob absurdas phantasmagoricas visiones divinas.

sachen sich in Paulus'scher Weise als natürliche Vorgänge zu denken, erschien den Meisten als eine Zumuthung, die ein noch stärkeres Gefangennehmen der Vernunft in Anspruch nehme, als die in der Schrift erzählten Wunder.

Nach Döderleins Tod (1793) trat Paulus aus der philosophischen in die theologische Facultät ein. Mit der Wende des Jahrhunderts (1800—1802) erschien dann sein berühmt gewordener Commentar zu den drei ersten Evangelien. Man würde dem Verfasser Unrecht thun, wenn man meinte, die natürliche Wundererklärung sei ihm dabei die Hauptsache gewesen, oder er habe gar dadurch das Christenthum lächerlich machen und sich den Dank der Spötter verdienen wollen. Im Gegentheil! Er glaubte durch Hinwegräumung des Anstößigen dem Christenthum einen Dienst zu thun und es den „Denkgläubigen" desto zugänglicher zu machen nach seiner moralischen Seite hin. „Volksaufklärung" war das Ziel, dem auch er mit so Vielen seiner Zeit in aller Ehrlichkeit seines Wesens zustrebte. Es fehlte ihm freilich auch nicht an Anfechtungen. Schon im Jahr 1794 hatte das Consistorium in Eisenach auf seine Absetzung gedrungen, doch war der Prozeß durch den Herzog von Weimar, Karl August, niedergeschlagen worden. Das Vorgehen gegen den Atheismus Fichte's machte auch auf ihn keinen erfreulichen Eindruck. Um so lieber folgte er dem unter'm 20. October 1803 an ihn ergangenen Ruf als Professor der Theologie nach Würzburg. Nach den Absichten des bairischen Ministers Montgelas sollte die Universität Würzburg, wohin schon vor Paulus auch Schelling und Hufeland waren berufen worden, eine Schutzwehr der Aufklärung werden, dem jesuitischen Treiben gegenüber. Das war nun ganz etwas für den kampflustigen Geist des Mannes. Aber auch hier bereitete ihm nicht nur das was er lehrte, sondern das was die Verleumdung der ihm Uebelwollenden gegen ihn ausstreute*) manche Unannehmlichkeiten. Nachdem im Jahr 1806 Würzburg an den vormaligen Großherzog von Toscana gefallen war und die Studenten sich zerstreut hatten, sah sich Paulus (1807) als Kreis- und Schulrath nach Bamberg versetzt. Dieß gab ihm Veranlassung sich nun auch mit der Verbesserung des Volksschulwesens zu beschäftigen.

Nach mehrfachem Wechsel seiner äußern Stellungen im bairischen Staatsdienste folgte er im Jahr 1811 mit Vergnügen dem Rufe nach Heidelberg, wo ihm der Lehrstuhl eines ordentlichen Professors der

*) So wurde ihm die Behauptung untergeschoben: „die christliche Religion sei die eigentliche Religion der Wollust".

Kirchengeschichte und Exegese angetragen wurde. In die Kirchengeschichte mußte er sich erst einarbeiten, während die Exegese sein Hauptfach blieb. Dieser gemäß gestaltete sich auch seine Dogmatik. In Jesu sah er wesentlich nur das Muster der „Geistesrechtschaffenheit" und den „Lehrregenten", „der in der übrigen Menschengeschichte seines Gleichen nicht hatte". Alles was nur von ferne an das Uebernatürliche, Geheimnißvolle, mystisch Ueberschwengliche streifte, wies er als krankhafte „Empfindelei und Andächtelei" von sich. Auch in Heidelberg wich er nicht von seinen einmal angenommenen Grundsätzen der Schrifterklärung. Daß aus dieser paulinischen Schule keine glaubensfreudigen Prediger des Wortes hervorgehn konnten, ja, daß die Meisten der unreifen Schüler aus des Lehrers Vorlesungen nur das Negative auffaßten und daß bei seiner Art die Wunder zu erklären die Frivolität sattsame Nahrung erhielt, läßt sich denken. Die Früchte seiner Lehrthätigkeit waren keine erfreulichen, wenn man auch seinem Eifer, womit er sich den verdunkelnden Tendenzen der Zeit entgegen setzte, und seiner „Ueberzeugungstreue" (so übersetzte er sich den Glauben) alle Gerechtigkeit muß widerfahren lassen. So sehr blieb Dr. Paulus seiner einmaligen Ueberzeugung getreu, daß weder seine ganz anders gearteten Umgebungen,*) noch was Schleiermacher lehrte, auf ihn einwirkte. Ohne etwas von der indessen fortgeschrittenen Zeit angenommen zu haben, starb der Mann des Fortschritts in hohem Alter, den 10. August 1851. Das letzte Wort, das er sprach (und das ist bezeichnend für den Rationalismus, mit dessen Bekenntniß wir es hier zu thun haben) lautete: „Es giebt eine andere Welt."

Hatte Dr. Paulus, der nie in einem geistlichen Kirchenamte stand, bloß auf dem Katheder, in gelehrten Schriften und auch als Journalist eine Aufklärung vertreten, in der ihm Semler und ähnliche Geister vorangegangen waren, ja, hatte er noch, als bereits der Morgen einer neuen Zeit angebrochen, deren Signatur er nicht verstand, noch mit altersdürrer Hand die Laterne ausgehängt, die er mit dem Oel seiner oft maßlosen Polemik tränkte, so war es dagegen Röhr, der mit der hierarchischen Gewalt eines kleinen Kirchenfürsten über der Reinheit der Lehre nach seinem Sinne mit eben der Eifersucht wachte, welche in früheren Tagen

---

*) Daß Paulus an seinen Collegen Daub und Schwarz, wie an Neander, später, als er schon im Abnehmen war, an Umbreit und Ullmann ein wohlthätiges Gegengewicht hatte, möge hier nur vorläufig bemerkt werden. Ein weiteres Verzeichniß seiner Schriften zu geben halten wir nicht für nöthig. Die meisten haben sich, so sehr sie in ihre Zeit eingegriffen, in ihren Wirkungen bereits überlebt.

die Orthodoxen derselben Landeskirche bewiesen, in welcher er als zweiter Nachfolger Herders die oberste Stelle eines Generalsuperintendenten bekleidete.

Johann Friedrich Röhr,*) eines Schneiders Sohn, wurde den 30. Juli 1777 zu Roßbach bei Naumburg a. d. Saale geboren. Zu seines Vaters Gewerbe bestimmt, hatte er die Dorfschule besucht, in der ein invalider Soldat das Regiment führte. Sein aufgewecktes Wesen hatte die Aufmerksamkeit des Schulinspectors auf sich gezogen, der ihm lateinischen Unterricht ertheilte. Nachdem er, aus dem Vermögen einer Tante unterstützt, in Schulpforta eine höhere Gymnasialbildung erlangt, ward er in den Stand gesetzt, die Universität Leipzig zu besuchen. Er schloß sich an die Kantische Philosophie an. Einen einflußreichen Gönner und Beschützer fand er an Reinhard, den wir als Vertreter des sächsischen Supranaturalismus kennen gelernt haben.**)

Nach Versehung einer Hülfspredigerstelle in Leipzig und einer Lehrerstelle in Pforta wurde er Pfarrer in Ostrau bei Zeitz, wo er als einfacher Landpastor vom Jahr 1804—1820 wirkte. Was ihm aber eine litterarische Berühmtheit und späterhin im Jahr 1820 die Berufung an ein höheres Kirchenamt verschaffte, war die Herausgabe seiner „Briefe über den Rationalismus" im Jahr 1813, die binnen eines Jahres drei Auflagen erlebten und damals viel zu reden machten. Der Inhalt derselben war der auf den Volksausdruck zurückgebrachte Kantianismus, wonach der Zweck der Religion nichts andres sein soll als die reine Sittlichkeit. Röhrs Glaubensansicht, die er auch in spätern Schriften auseinander setzte und die er zur herrschenden zu machen suchte, faßt sich in Folgendes zusammen: „Es giebt einen wahren, nur von Jesu Christo, dem eingebornen Sohn desselben, verkündigten Gott, dem als dem vollkommensten aller Wesen, als dem Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt und als dem Vater und Erzieher der Menschen und aller vernünftigen Geister die tiefste Verehrung gebührt. Diese Verehrung leisten wir ihm am besten durch thätiges Streben nach Tugend und Rechtschaffenheit, durch eifrige Bekämpfung der Triebe und Leidenschaften unsrer sinnlichen, zum Bösen geneigten Natur***) und durch redliche, dem erhabenen Beispiele Jesu angemessene, allseitige Pflichterfüllung,

---

*) Vgl. den Artikel von Frank in Herzogs Realenc. XIII. S. 54 ff.

**) Vgl. Vorlesung 6. Es ist eine Bestätigung des früher über Reinhard Gesagten, daß Männer wie Röhr und Dinter an ihm einen Protector fanden. So wenig übte seine Orthodoxie Einfluß auf seine amtliche Stellung.

***) Dieß im Anschluß an die Kantische Lehre vom radicalen Bösen.

wobei wir uns des Beistandes seines göttlichen Geistes getrösten dürfen. Bei dem Bewußtsein des kindlichen Verhältnisses, in welches wir dadurch mit ihm treten, können wir in irdischer Noth mit Zuversicht auf seine väterliche Hülfe, in dem Gefühle unsrer sittlichen Schwachheit und Unwürdigkeit auf seine uns durch Christum gewisse Gnade und Erbarmung rechnen und im Augenblicke des Todes einer unsterblichen Fortdauer und eines bessern vergeltenden Lebens gewiß sein." Diesem Inhalt gemäß waren auch Röhrs Predigten, und in dieser Weise verkündeten noch viele Andere allsonntäglich das Evangelium, die es mit diesem dürftigen Bekenntniß eben so redlich meinten, denen aber jede Einsicht in die Grundwahrheiten des Christenthums, auch nach der Art, wie sie Schleiermacher faßte, verschlossen blieb. Wie Paulus, so zeigte auch Röhr einen lebhaften Widerwillen gegen alles was ihm als Mysticismus und Pietismus erschien. Einzig in Beziehung auf die Wunder war er zurückhaltender als der Heidelberger Theologe. Hier schloß er sich der Semler'schen Accommodationstheorie an. Die Thatsache der Auferstehung Jesu hielt er fest und sah in ihr einen Beweis, daß Gott mit dem Stifter des Christenthums war und seine heilige Sache schützte; aber Weiteres, als den von Gott gesandten Lehrer und Religionsstifter sah er in Christo nicht und wollte auch nichts wissen von einer Lehre über ihn und seine Person. Dieser in den engen Schranken des menschlich Denkbaren und Begreiflichen sich bewegenden Theologie, wie sie ohne viele Anstrengung des Denkens und ohne innern Gemüthskampf dem „gesunden Menschenverstand" des ehrlichen Philisters einleuchtete, schuf Röhr ein Organ in der von ihm herausgegebenen „kritischen Predigerbibliothek" (1820—1848), in der alles was über diesen trivialen Standpunkt hinausstrebte, als Verdunkelung der Vernunft und als Truggebilde einer irre geleiteten Phantasie verurtheilt wurde. Auf diese seine polemische Stellung zu der modernen Theologie, seit Schleiermacher, werden wir später zurückkommen. Röhr starb den 15. Juni 1848.

Der Heranbildung der Geistlichen zu einem Kirchendienste, wie ihn Röhr verlangte, diente nun auch die Wegscheider'sche Dogmatik, die ganz dazu angethan war, alles das aus den Köpfen auszufegen, was noch als Sauerteig der alten Orthodoxie betrachtet wurde, zugleich aber auch die Zugänge zu einer neuen Theologie, wie sie bereits im Anzuge war, zu verrammeln.

Julius August Ludwig Wegscheider,*) einige Jahre älter

*) Tholuck, in Herzogs Realenc. XVII. S. 574—77.

als Röhr, ist geboren 1771 zu Kübbelingen im Braunschweig'schen. Auf dem berühmten Carolinum zu Braunschweig vorgebildet, bezog er 1791 die Universität Helmstedt, auf welcher der dem Rationalismus huldigende Theologe Henke großen Einfluß auf die Studierenden übte. Auch er studierte fleißig die Kantische Philosophie, wozu ihm seine äußere Stellung als Erzieher in einer hamburgischen Kaufmannsfamilie die nöthige Muße gewährte. Im Jahr 1805 gelangte er zu einer Repetentenstelle in Göttingen, wo er die ersten öffentlichen Proben seiner Gelehrsamkeit ablegte. Darauf verlebte er fünf Jahre auf der kleinen, von ihren berühmten Schwestern mehr und mehr verdunkelten Universität Rinteln, nach deren Aufhebung im Jahr 1810 er nach Halle versetzt wurde. Knapp, Niemeyer, Gesenius waren seine Collegen. Hier gab er denn auch im Jahr 1815 das erwähnte Lehrbuch in lateinischer Sprache und unter dem lateinischen Titel »Institutiones theologiae dogmaticae« heraus, wodurch er seinen Ruf begründete. Das Buch war in gelehrter Beziehung nicht ohne Verdienst. Schon daß es die Studierenden mit dem historischen Stoff der Bibel- und Kirchenlehre bekannt machte, über welche dann freilich die Kritik des Verfassers oft leichtfertig absprechend dahinfuhr, sicherte ihm seine Brauchbarkeit für das Examen. Daraus erklärt sich die große Zahl von Auflagen, die es erlebt hat. Fruchtbare, zu tieferem Denken anregende Ideen sucht man vergeblich darin, wie denn überhaupt der Röhr-Wegscheider'sche Rationalismus nicht darin bestand, die Vernunft zu wahrhaft vernünftigem Denken anzuspornen, sondern ihr das Urtheil über göttliche Dinge möglichst leicht und bequem zu machen. Für den großen Troß der damaligen Theologie Studierenden vertrat die Wegscheider'sche Dogmatik neben dem mehr eklektisch gehaltenen Lehrbuche Bretschneiders das Ansehn eines symbolischen Buches. Die rationalistische Rechtgläubigkeit, wenn der Ausdruck erlaubt ist, hatte an ihr dieselbe Norm gefunden, wie die frühere Orthodoxie der lutherischen Kirche an den Werken eines Gerhard und Quenstedt. Bald aber ging über sie das Geistesbrausen der neuen Zeit. Auch von diesem Kampfe und den persönlichen Kränkungen, welche die Halle'schen Lehrer von der reactionären Richtung in den Dreißigerjahren zu erleiden hatten, werden wir später zu reden haben. Hier sei einstweilen bemerkt, daß Wegscheider ein Jahr nach Röhr, im Februar 1849 des Todes verblich.

Vergegenwärtigen wir uns nun das Leben und die Wirksamkeit dieser drei Männer, die durchaus nicht vereinzelt dastehen, sondern die sich nur als die Spitzen hervorheben einer ganzen Reihe von achtungs-

werthen Predigern und Theologen jener Zeit,*) ja, die nicht mehr als verachtete Häretiker von Land zu Land getrieben zu werden Gefahr laufen, sondern die in den höchsten Stellen des Staates und der Kirche sitzend eine fast durchgängige Herrschaft über die Geister zu üben beginnen, so können wir es begreifen, wie der Rationalismus damals eine Macht in der Kirche geworden und wohl auch mit Sicherheit darauf rechnete, daß ihm die Zukunft gehöre. Sie sollte ihm gleichwohl nicht gehören. Schon waren die Schwerter geschliffen, die ihm empfindliche Wunden beibringen sollten, während nach und nach der Tod die Väter dahin mähte, deren Söhne bereits einer andern Schule angehörten, aus der auch anders geartete, anders gebildete Vertreter der Kirche hervorgehn sollten. Jetzt können wir auch die Bedeutung der Schule Schleiermachers begreifen, mit deren Grundsätzen wir uns das letzte Mal, der Zeit etwas vorgreifend, beschäftigt haben. Aber die Schulen und ihre Lehrer thun es nicht allein. Noch nie ist das Leben durch die Schule gebildet worden, die Schule geht aus dem Leben hervor. Das hat sich uns ja gerade, wenn irgendwo, bei der Schleiermacher'schen Schule gezeigt. Und so wenden wir uns auch jetzt wieder, ohne den Streit der Schulen hier weiter zu verfolgen, dem bewegten Leben zu, von dem wir ausgegangen sind.

Die große Bewegung des deutschen Volkes in den sogenannten Befreiungskriegen war zunächst nicht eine religiöse, sondern eine patriotische. Des fremden Joches sich zu entledigen, Deutschland wieder aus der Knechtschaft des Auslandes zu befreien, das war die allgemeine Losung, die, abgesehn von jeder confessionellen oder dogmatischen Denkweise gleich einem elektrischen Strom durch das Volk ging. Aber wie jede echte Begeisterung, wenn auch unbewußt, in ihrem tiefsten Grund eine religiöse ist, so war es auch hier. Für Gott und Vaterland! hieß es bei Allen oder doch weitaus den Meisten. Daß Gott mit den Streitern sein werde, sprach sich, wenn auch manchmal in etwas unklarer Weise in allen Proclamationen, Reden, Liedern aus. Es war doch etwas ganz anderes als die eitle Gloire, für welches Gut und Blut einzusetzen ein Jeder in der eignen Brust sich bewußt war. Diesem Gefühl gaben Dichter wie Theodor Körner, Moritz Arndt, Max v. Schenkendorf, Prediger wie Tzschirner und Dräseke,**) (um von Schleiermacher nicht noch einmal zu reden) beredten Ausdruck. So singt Arndt:

*) Wer sich ein Bild und zwar ein recht gemüthliches Bild machen will eines Predigerlebens aus jener Zeit, den verweisen wir an den Pfarrer Hohenbaum von Rodach, in „Dichter, Patriarch und Ritter". Kühner, S. 41 ff.

**) Johann Heinrich Bernhard Dräseke, den Tholuck mit Recht eine

„Wer ist ein Mann? Wer beten kann
Und Gott dem Herrn vertraut;
Wenn alles bricht, er zaget nicht,
Dem Frommen nimmer graut.

Wer ist ein Mann? Wer glauben kann
Inbrünstig wahr und frei;
Denn diese Wehr trügt nimmermehr,
Die bricht kein Mensch entzwei.

Nur Gott allein kann Helfer sein,
Von Gott kommt Glück und Sieg."
u. s. w.

Doch wozu eine weitere Schilderung? Die Besten und Edelsten, die Mitkämpfer und Zeugen der großen Zeit waren, haben es der Nachwelt berichtet, in gebundener wie in ungebundener Rede.*) Wir begnügen uns darauf hinzuweisen, wie auch von den verbündeten Fürsten der siegreiche Ausgang des großen Kampfes im Jahr 1815 als ein der Völker Schicksal entscheidendes Gottesgericht betrachtet wurde, dem sie in Gründung der heiligen Allianz ein dankbares Denkmal zu setzen bemüht waren, zum Zeichen, daß „all' Fehd nun ein Ende habe".

Die Anregung ging von Rußland aus.**) In Kaiser Alexander I.

„Herder'sche Natur" nennt, ist geboren zu Braunschweig am 18. Januar 1774, der Sohn eines subalternen Beamten und einer frommen Mutter, der schon frühe sein Brot selbst verdienen mußte. Seine Studien machte er in Helmstedt (1792), wo auch er zu Henke's Füßen saß. Als 21jähriger Jüngling ward er zum Diaconus in das lauenburgische Landstädtchen Mölln berufen und erhielt drei Jahre später die Hauptpredigerstelle daselbst. Im Jahr 1804 ward er Pastor in Ratzeburg. Hier erschienen seine (in manchen Beziehungen an den Rationalismus sich anschließenden) „Predigten für denkende Verehrer Jesu" (1804—12 in 5 Bänden) und seine schöne Schrift für Confirmanden: „Glaube, Liebe, Hoffnung". Schon jetzt trat auch seine vaterländische Gesinnung muthvoll auf der Kanzel hervor, so daß in der Zeit des französischen Druckes ein Detachement gegen ihn abgeschickt wurde, um ihn aufzuheben. Erst nach Abzug der Franzosen kehrte er wieder in seine Familie zurück. Mitten unter den Kriegsbewegungen der Zeit wurde er 1814 als Prediger nach Bremen berufen. In diese Periode fallen seine Predigten, an die wir hier denken: „Ueber Deutschlands Wiedergeburt", in drei Bänden 1814, an welche sich (um der übrigen Sammlungen nicht zu gedenken) im Jahr 1819 die Schrift anschloß: „Christus an das Geschlecht seiner Zeit". Ueber die weiteren Lebensschicksale des Mannes (er starb als Bischof der preußischen Provinz Sachsen, den 8. December 1849) vgl. Tholuck in Herzogs Realenc. III. S. 496 ff.

*) Moritz Arndts Versuch vergleichender Völkergeschichte. Leipzig 1843. S. 409 ff. Steffens „Was ich erlebte". Perthes Biographie (Bd. II.) (Kügelgen) Jugenderinnerung eines alten Mannes. — Das Haus Frommann. — Redwitz, Das neue Reich.

**) Wir folgen der Darstellung in: Gelzers Monatsblättern. 1862. Januar. S. 15 ff., vgl. damit Klüpfel in Herzogs Realenc. V. 669 und Gervinus, Geschichte des 19. Jahrhunderts Bd. I. S. 248 ff.

werthen Predigern und Theologen jener Zeit,*) ja, die nicht mehr als verachtete Häretiker von Land zu Land getrieben zu werden Gefahr laufen, sondern die in den höchsten Stellen des Staates und der Kirche sitzend eine fast durchgängige Herrschaft über die Geister zu üben beginnen, so können wir es begreifen, wie der Rationalismus damals eine Macht in der Kirche geworden und wohl auch mit Sicherheit darauf rechnete, daß ihm die Zukunft gehöre. Sie sollte ihm gleichwohl nicht gehören. Schon waren die Schwerter geschliffen, die ihm empfindliche Wunden beibringen sollten, während nach und nach der Tod die Väter dahin mähte, deren Söhne bereits einer andern Schule angehörten, aus der auch anders geartete, anders gebildete Vertreter der Kirche hervorgehn sollten. Jetzt können wir auch die Bedeutung der Schule Schleiermachers begreifen, mit deren Grundsätzen wir uns das letzte Mal, der Zeit etwas vorgreifend, beschäftigt haben. Aber die Schulen und ihre Lehrer thun es nicht allein. Noch nie ist das Leben durch die Schule gebildet worden, die Schule geht aus dem Leben hervor. Das hat sich uns ja gerade, wenn irgendwo, bei der Schleiermacher'schen Schule gezeigt. Und so wenden wir uns auch jetzt wieder, ohne den Streit der Schulen hier weiter zu verfolgen, dem bewegten Leben zu, von dem wir ausgegangen sind.

Die große Bewegung des deutschen Volkes in den sogenannten Befreiungskriegen war zunächst nicht eine religiöse, sondern eine patriotische. Des fremden Joches sich zu entledigen, Deutschland wieder aus der Knechtschaft des Auslandes zu befreien, das war die allgemeine Losung, die, abgesehn von jeder confessionellen oder dogmatischen Denkweise gleich einem elektrischen Strom durch das Volk ging. Aber wie jede echte Begeisterung, wenn auch unbewußt, in ihrem tiefsten Grund eine religiöse ist, so war es auch hier. Für Gott und Vaterland! hieß es bei Allen oder doch weitaus den Meisten. Daß Gott mit den Streitern sein werde, sprach sich, wenn auch manchmal in etwas unklarer Weise in allen Proclamationen, Reden, Liedern aus. Es war doch etwas ganz anderes als die eitle Gloire, für welches Gut und Blut einzusetzen ein Jeder in der eignen Brust sich bewußt war. Diesem Gefühl gaben Dichter wie Theodor Körner, Moritz Arndt, Max v. Schenkendorf, Prediger wie Tzschirner und Dräseke,**) (um von Schleiermacher nicht noch einmal zu reden) beredten Ausdruck. So singt Arndt:

*) Wer sich ein Bild und zwar ein recht gemüthliches Bild machen will eines Predigerlebens aus jener Zeit, den verweisen wir an den Pfarrer Hohenbaum von Rodach, in „Dichter, Patriarch und Ritter". Kühner, S. 41 ff.

**) Johann Heinrich Bernhard Dräseke, den Tholuck mit Recht eine

„Wer ist ein Mann? Wer beten kann
Und Gott dem Herrn vertraut;
Wenn alles bricht, er zaget nicht,
Dem Frommen nimmer graut.

Wer ist ein Mann? Wer glauben kann
Inbrünstig wahr und frei;
Denn diese Wehr trügt nimmermehr,
Die bricht kein Mensch entzwei.

Nur Gott allein kann Helfer sein,
Von Gott kommt Glück und Sieg.“
u. s. w.

Doch wozu eine weitere Schilderung? Die Besten und Edelsten, die Mitkämpfer und Zeugen der großen Zeit waren, haben es der Nachwelt berichtet, in gebundener wie in ungebundener Rede.*) Wir begnügen uns darauf hinzuweisen, wie auch von den verbündeten Fürsten der siegreiche Ausgang des großen Kampfes im Jahr 1815 als ein der Völker Schicksal entscheidendes Gottesgericht betrachtet wurde, dem sie in Gründung der heiligen Allianz ein dankbares Denkmal zu setzen bemüht waren, zum Zeichen, daß „all' Fehd nun ein Ende habe“.

Die Anregung ging von Rußland aus.**) In Kaiser Alexander I.

„Herder'sche Natur“ nennt, ist geboren zu Braunschweig am 18. Januar 1774, der Sohn eines subalternen Beamten und einer frommen Mutter, der schon frühe sein Brot selbst verdienen mußte. Seine Studien machte er in Helmstedt (1792), wo auch er zu Henke's Füßen saß. Als 21jähriger Jüngling ward er zum Diaconus in das lauenburgische Landstädtchen Mölln berufen und erhielt drei Jahre später die Hauptpredigerstelle daselbst. Im Jahr 1804 ward er Pastor in Ratzeburg. Hier erschienen seine (in manchen Beziehungen an den Rationalismus sich anschließenden) „Predigten für denkende Verehrer Jesu“ (1804—12 in 5 Bänden) und seine schöne Schrift für Confirmanden: „Glaube, Liebe, Hoffnung“. Schon jetzt trat auch seine vaterländische Gesinnung muthvoll auf der Kanzel hervor, so daß in der Zeit des französischen Druckes ein Detachement gegen ihn abgeschickt wurde, um ihn aufzuheben. Erst nach Abzug der Franzosen kehrte er wieder in seine Familie zurück. Mitten unter den Kriegsbewegungen der Zeit wurde er 1814 als Prediger nach Bremen berufen. In diese Periode fallen seine Predigten, an die wir hier denken: „Ueber Deutschlands Wiedergeburt“, in drei Bänden 1814, an welche sich (um der übrigen Sammlungen nicht zu gedenken) im Jahr 1819 die Schrift anschloß: „Christus an das Geschlecht seiner Zeit“. Ueber die weiteren Lebensschicksale des Mannes (er starb als Bischof der preußischen Provinz Sachsen, den 8. December 1849) vgl. Tholuck in Herzogs Realenc. III. S. 496 ff.

*) Moritz Arndts Versuch vergleichender Völkergeschichte. Leipzig 1843. S. 409 ff. Steffens „Was ich erlebte“. Perthes Biographie (Bd. II.) (Kügelgen) Jugenderinnerung eines alten Mannes. — Das Haus Frommann. — Redwitz, Das neue Reich.

**) Wir folgen der Darstellung in: Gelzers Monatsblättern. 1862. Januar. S. 15 ff., vgl. damit Klüpfel in Herzogs Realenc. V. 669 und Gervinus, Geschichte des 19. Jahrhunderts Bd. I. S. 248 ff.

hatten die ihn zunächst berührenden gewaltigen Ereignisse von 1812 und 1813 einen tiefen Eindruck hinterlassen und den weltlich gesinnten Monarchen zu ernster Selbstprüfung geführt. Sein Gewissen war aufgewacht und seine Gemüthsstimmung der Schwermuth nahe. Er eröffnete sein Herz seinem vertrauten Jugendfreunde, dem Fürsten Alexander Gallitzin. Dieser wies ihn an die Bibel, ein dem Kaiser bisher unbekanntes Buch, das er nun zum ersten Mal zur Hand nahm. Er fand es bei seiner Frau. Je mehr er sich in die heiligen Schriften vertiefte, desto mächtiger drang das Wort Gottes wie ein zweischneidiges Schwert in sein Inneres. Sein Unglück erschien besonders seit der Schlacht von Dresden als eine Strafe seiner innern Unwürdigkeit, bis die Siege von Kulm und Leipzig ihn wieder zu freudigem Danke stimmten. Die Tage des Wiener Congresses wirkten aber auch auf ihn, wie auf so Viele, erschlaffend zurück, bis die Kunde von der Rückkehr Napoleons aus Elba ihn auf's neue aus seinem sittlichen Schlummer aufrüttelte. In dieser Stimmung erreichte er auf dem Wege nach seinem Hauptquartier die schwäbische Stadt Heilbronn. Da ließ sich bei ihm eine Frau melden. Es war die Wittwe eines russischen Diplomaten, deren Name seither weltbekannt geworden, die Frau von Krüdener. Von ihr muß hier ein Wort eingeschaltet werden. Juliane Baronesse von Vietinghoff*) war den 21. November 1764 zu Riga geboren und galt schon in ihrem neunten Jahre wegen der raschen Fortschritte, die sie im Lernen machte, für ein Wunderkind. Aber das Kind wußte gleichwohl durch seine Liebenswürdigkeit Aller Herzen zu gewinnen. In zartem Alter kam sie mit ihren Eltern nach Paris, wo das Haus ihres Vaters der Sammelplatz der damaligen Schöngeister Frankreichs war und wo das junge, eitle Wesen bald Gelegenheit erhielt, seinen Witz, auch auf Kosten der zarten Weiblichkeit spielen zu lassen. Juliane wurde ohne alle gründliche Bildung zur Weltdame im gewöhnlichsten Sinne des Wortes auferzogen und doch wachte ihr mitten im Strudel dieses Weltlebens mehr als einmal das Gewissen auf, schon in den frühesten Jahren. Als sie eines Abends zu Straßburg, durch Tanz ermüdet und zerstreut, ohne Gebet eingeschlummert war, konnte sie sich darüber lange nicht beruhigen. In ihrem 18. Jahre wurde sie an den Baron von Krüdener, einen Verehrer Rousseau's vermählt, machte dann mit ihrem Gatten eine Reise nach Italien und brachte mehrere Jahre in Venedig zu. Ihre Ehe war

*) s. ihr Leben von Eynard. Paris 1849. H. Capefigue, La Baronesse de Crudener. Paris 1866, Ziethe, Juliane von Krüdener. Berlin 1864, und H. Merz in Herzogs Realenc. VIII. S. 112.

keine glückliche. Nach der Trennung von ihrem Gemahl lebte Juliane vom Jahr 1791 an wieder eine Zeit lang im Hause ihrer Eltern zu Riga; dann ging sie nach Paris, wohin sie nach einem kürzern Aufenthalt in Deutschland (in Leipzig) und Rußland, im Jahr 1801 abermals zurückkehrte. In Paris besuchte sie die glänzendsten Salons. In dieser Zeit schrieb sie ihren Roman Valérie, dessen Inhalt ein unsittliches Verhältniß ist, in den duftigen Schleier der Romantik gehüllt, mit einem Anhauch von katholisirender Mystik. Der französische Mystiker St. Martin soll dabei mitgeholfen haben. Von dieser Zeit an lebte die Verfasserin des Romans bald im Norden, bald im Süden, eine Zeit lang auch am Rhein. In Karlsruhe machte sie 1808 Jung-Stillings Bekanntschaft, besuchte auch Oberlin im Steinthal. Ueberhaupt schloß sie sich von dieser Zeit an die Stillen im Lande an und fand sich berufen, wie sie selbst die Macht der rettenden Liebe des Heilandes an sich erfahren, ihm Seelen zu gewinnen aus allerlei Volk. Durch eine befreundete Dame in der Umgebung des russischen Kaisers, die Fräulein von Stourdza war sie von der Stimmung ihres Monarchen in Kenntniß gesetzt worden. Sie fühlte sich berufen, sich auch ihm als Trösterin und Retterin anzubieten, oder vielmehr auf den himmlischen Tröster und Retter ihn hinzuweisen. Es kam zu einer vertrauten Unterredung in Heilbronn, die in Heidelberg wieder aufgenommen wurde, wo der Kaiser ihren Betstunden anwohnte. Bis Paris begleitete ihn die Beratherin seines Gewissens. Hier nun reifte wesentlich unter ihrem Einfluß der Entschluß in ihm, einen heiligen Bund zu stiften, in welchem die Fürsten Europa's sich untereinander als Brüder verbinden sollten, als Väter der ihnen von Gott anvertrauten Völker, als Glieder einer christlichen Familie, deren gemeinsames Oberhaupt kein Andrer sein sollte, als der Herr Jesus Christus selbst. Sie sollten sich verpflichten, nach den Vorschriften der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens, wie sie das Evangelium uns zur Pflicht macht, die Völker zu weiden. In einem Manifest vom 26. September 1815, zwei Monate vor Abschluß des Pariser Friedens, wurde dieser Entwurf der heiligen Allianz der erstaunten Welt verkündet. Rußland, Oesterreich, Preußen waren die drei Großmächte, welche sich zu demselben bekannten, und ihnen folgten beinahe alle europäischen Souveräne. Der türkische Kaiser war selbstverständlich in dem christlichen Bunde nicht mit eingeschlossen. Auch der Papst konnte einem Bündnisse nicht beitreten, dessen Häupter neben der katholischen Macht Oesterreich Bekenner der protestantischen und griechischen Religion waren. Aber auch England verweigerte den förmlichen Beitritt, obgleich es die darin aufgestellten

Grundsätze billigte. Erst auf dem Aachener Congreß 15. November 1818 trat der König von Großbritannien nebst dem von Frankreich bei, nachdem man sich überzeugt hatte, daß der Zweck der Verbindung nicht auf neue politische Unternehmungen gerichtet sei, sondern einzig und allein auf Aufrechterhaltung des Friedens.

Und was sagte dazu das christliche Volk? Die Stimmen waren schon im Anfang getheilt. Die Einen begrüßten die Erscheinung mit Freuden als die Kundgebung eines auch bei den Großen dieser Welt wieder erwachten christlichen Geistes. Andere betrachteten sie mit schiefen Mienen und Achselzucken; an offenen und heimlichen Spöttern fehlte es nicht, welche die „diplomatische Apokalypse“ verhöhnten. Um so merkwürdiger ist die Aeußerung Goethe's,*) der von der heiligen Allianz sagt: es sei nie etwas Größeres, für die Menschheit Wohlthätigeres erfunden worden. Die neuere Zeit ist, durch allerlei Erfahrungen belehrt, in ihrem Urtheil kühler, ja mitunter bitter geworden; denn schon bei dem Worte „heilige Allianz“ haben sich Viele gewöhnt, an nichts anderes zu denken, als ein Programm der Reaction und „eine Art von europäischer Polizeianstalt“.**) Die unbefangene Geschichte wird der Erscheinung nur dadurch gerecht werden, daß sie in ihr nicht sowohl ein Programm für die europäische Politik, wozu die Metternich'sche Diplomatie sie zu mißbrauchen wußte, als vielmehr den Ausdruck einer gehobenen, dem Ernst der Zeit abgerungenen Stimmung erblickt, der man Unrecht thun würde, sie von vorneherein als Heuchelei zu erklären, und so hat denn auch Hase sein Lehrbuch der Kirchengeschichte***) bis auf die neueste Auflage hin mit der Hinweisung auf die heilige Allianz geschlossen, in deren Ideal er „eine ewige Wahrheit und Weissagung“ erblickt, in dem Sinne nämlich, daß das Christenthum allein die feste Grundlage der Staaten sei, daß „das Evangelium zugleich mit der steigenden Civilisation nie aufhören wird, dem Ideale dieses Gottesfriedens, als einem heiligen Bunde der Völker nachzutrachten.“

Mitten in die politische Gährung Deutschlands fiel mit dem October des Jahres 1817 das Wiedergedächtniß der vor dreihundert Jahren vollzogenen Reformation. Auch hier waren zunächst nicht die religiösen, am wenigsten die kirchlich confessionellen Ideen das Vorherrschende, sondern was in den Vordergrund trat: das war die Begeisterung für das

*) Gespräche mit Eckermann I. S. 277.

**) Gelzer a. a. O. S. 15.

***) Neunte Aufl. S. 728.

deutsche Vaterland, die um so stürmischer in der Jugend sich kundgab, je bedenklicher der Weg war, welchen die altkluge Diplomatie einzuschlagen schon seit geraumer Zeit zum großen Verdruß eines Blücher und Andrer begonnen hatte. „Frisch, frei, fromm, fröhlich“ war der Wahlspruch einer brausenden Jugend, der die Interessen der von Jahn gegründeten Turngemeinde näher lagen, als die Interessen der Gemeinde Christi mit ihrem specifisch christlichen Gepräge. Angeregt von den patriotischen Ideen ihrer Lehrer hatten die Jenenser Studenten eine neue Burschenschaft gegründet, die, den bisherigen Landsmannschaften gegenüber, die Einheit Deutschlands auf ihr Banner schrieb und die auch bald auf andern deutschen Hochschulen Nachahmung fand. Zum Andenken an die Schlacht bei Leipzig sollte der 18. October gefeiert werden und damit zugleich verbunden das Andenken an den Mann der deutschen Nation, dessen große That am 31. desselben Monats (1517) die Befreiung Deutschlands vom römischen Joche zur Folge gehabt. Diesem doppelten Gedanken sollte das Wartburgfest Ausdruck geben, zu welchem mit Genehmigung der Weimarer Regierung auch die übrigen Hochschulen waren eingeladen worden. Gegen fünfhundert junge Männer fanden sich zu dieser Feier ein. Sie trug allerdings in so weit einen religiösen Charakter, als in „gar frommen und gottinnigen Worten“ gesungen und gesprochen und sogar das Ganze mit der Feier des heiligen Abendmahls beschlossen wurde.*) Aber weß das Herz voll war, deß ging auch der Mund über in Beziehung auf Deutschlands politische Zukunft. Schon ließen sich Klagen vernehmen über die Wortbrüchigkeit der Fürsten, die dem Volke die versprochenen Güter vorenthielten; doch warnte Oken, der mit Fries und Kieser anwesend war, vor jugendlichem Uebermuthe. Weniger erbaulicher Art war die Nachfeier, worin in einer mehr komischen als herzerhebenden Nachahmung von der Verbrennung der päpstlichen Bulle durch Luther ein Feuergericht über die „Schandschriften“ gehalten wurde, in denen die deutsche Volksthümlichkeit sich gekränkt und verhöhnt sah. Besonders war es abgesehn auf die Schriften von Kotzebue, Haller, Schmalz, Kamptz u. A.; aber auch die Schriften eines Ancillon und Kosegarten entgingen dem über sie verhängten Inquisitionsgericht nicht. Diese Schriften, etwa 20 an der Zahl, wurden nebst dem Corporalstock und

---

*) Kurze und wahrhaftige Beschreibung des großen Burschenfestes auf der Wartburg (von Maßmann). Gedruckt in diesem Jahr. Kieser, Das Wartburgfest 1818. Gervinus a. a. O. II. S. 488 ff.

dem Zopf, den Symbolen der alten Zeit, den Flammen übergeben.*) Aehnliches geschah in Berlin, in der sogenannten „deutschen Gesellschaft". Besonnene Männer, die keineswegs zu den Finsterlingen gehörten, wie ein Niebuhr, gaben ihren Unwillen über dieses knabenhafte Benehmen zu erkennen, und über die Anmaßung, daß „kaum mannbare Bursche" die Gesetzgeber machen wollten. Vollends aber sahen die Männer der Reaction, wie Herr von Kamptz in diesen Vorgängen einen Grund mehr, gegen den „Haufen verwilderter Professoren und verführter Studenten" vorzuschreiten. Die Großmächte mischten sich in die Sache, die eine immer ernstere Wendung nahm. Von nun an begannen die unerquicklichen Processe gegen das Demagogenwesen, in die auch viele der edel Denkenden verflochten wurden. Ihnen weiter nachzugehen ist unseres Orts nicht.**) Vielmehr ist es angezeigt, uns in unsrer nächsten Betrachtung den theologischen Kämpfen zuzuwenden, die gleichzeitig mit dem Reformationsjubiläum verbunden waren.

---

*) Die Einzelheiten s. bei Arnold Wellmer, Bruder Studio, Berlin 1871. S. 184 ff.

**) „Was soll ich," sagt Arndt (a. a. O. S. 411), „die Erinnerung einer vergangenen bösen Zeit wieder wecken? Beide hatten Unrecht, die Lärmer und Brauser, und die Stillegebieter: aber von den letztern hätte man mehr Weisheit und Geduld begehren können. Jene böse Demagogenjagd hat viele schlimme Folgen gehabt. Erstlich hat sie die Krankheit, die nur auf der Haut saß, in die edeln innern Theile, ja bei Vielen bis ins Herz hineingetrieben, und Narrheiten und unschuldige Jugendübersprudelungen sind schlechte Einfälle, bei Einigen auch wohl verbrecherische Anschläge geworden; aber das Schlimmste zweitens ist die langsame Nachwirkung gewesen." Die Erinnerungen finden sich übrigens aufgefrischt in Hase, „Ideale und Irrthümer". Leipzig 1872.



Neunzehnte Vorlesung.

Verschiedene Auffassung des Reformationsfestes auch von kirchlicher Seite. Claus Harms und der Thesenstreit. Ammon und Schleiermacher. Die Union und die Unionsstreitigkeiten sammt dem Agendenstreit. Steffens. Die Vermittlungstheologie.

Auch von der Kirche und ihren Vertretern, den Theologen, wurde die Bedeutung des Reformationsfestes sehr verschieden aufgefaßt. Die Rationalisten begrüßten in Luther den Vorkämpfer für Geistesfreiheit. So widmete Wegscheider die im Jahr 1817 erschienene zweite Ausgabe der Institutionen in aller Naivetät „den Manen Luthers". Und von wie manchen Kanzeln ertönte das Wort der Freiheit, gegenüber dem Ultramontanismus, der bei der eingetretenen reactionären Strömung sich wieder kühner hervorwagte. Während nun aber so die Einen in der Reformation nur die Vorläuferin der freien Denkweise im Sinne des Rationalismus feierten, als den schwachen Anfang zu dem, was das achtzehnte Jahrhundert im vollsten Maße geleistet an Aufklärung und Wissenschaft und was das neunzehnte noch zu erstreben hoffte, faßten dagegen Andere den Segen der Reformation von ihrer materiellen Seite und verlangten, daß die Heilsgüter, die Luther in der evangelischen Freiheit uns errungen und die uns durch den Rationalismus abhanden gekommen, in ihrer vollen Reinheit wiederhergestellt würden. Vorwärts mit Luther oder auch ohne Luther, wenn nur vorwärts, riefen die Einen; rückwärts zu Luther, zu dem Glauben der Väter, so riefen die Andern. Unter den Letztern erregt besonders ein Mann unsre Aufmerksamkeit, der, selbst aus der niedern Volksclasse hervorgegangen, durch eine kräftige Persönlichkeit und durch mächtige, bilderreiche Rednergabe auf das Volk zu wirken und es für den alten Glauben zu begeisterr

Es ist dieß der Archidiacon Claus Harms in Kiel, *) geb. den 25. Mai 1778, der Sohn eines Müllers in Süd-Dithmarschen (in Holstein), der bis in sein zwölftes Jahr, neben der häuslichen Pflege einer kernhaften Katechismusfrömmigkeit, nur den Unterricht in der Dorfschule genossen und von dem rationalistischen Pfarrer des Orts die Elemente der lateinischen und griechischen Sprache erlernt hatte. Bis zu dem 19. Jahre stand er dem Vater und nach dessen Tode der Mutter in dem Müllerberufe bei, bis er, von einem unabweisbaren Wissensdurste getrieben, es dahin brachte, die Gelehrtenschule zu Meldorf und darauf die Kieler Universität beziehen zu können. Er machte bald gute Fortschritte, studierte erst fleißig die Kantische Philosophie, ward aber durch Schleiermachers „Reden über Religion" zuerst tiefer religiös ergriffen und auf Wege hingeleitet, die ihn über Schleiermacher hinausführten, der strengen, kirchlich positiven Richtung zu. Nach glücklich bestandnem Examen und nachdem er eine Hauslehrerstelle, drauf zehn Jahre lang eine Predigerstelle auf dem Lande versehen, ward er im Jahr 1816 zum Archidiacon nach Kiel und Prediger an der St. Nicolaikirche daselbst berufen. — Harms wich in seiner Predigtweise auffallend von dem gewöhnlichen Gleise ab. Wenn es seit den siebziger und achtziger Jahren zum guten Kanzelton gehörte, in abhandelnder, gleichmäßig sich fortbewegender Rede zu predigen, und alles Bildliche, Körnige, Schlagende in den Ausdrücken als unschicklich zu vermeiden; wenn man es namentlich darauf anlegte, nach einem wohldurchdachten Plane, in streng logischer Anordnung und Gliederung der Theile ein bestimmtes Thema durchzuführen, wobei erst Zollikofer, dann besonders Reinhard und wieder Reinhard zum Muster genommen wurden, so schlug Harms einen ganz andern, ja den entgegengesetzten Weg ein. Er warf die Schulfesseln weit hinter sich, lebte sich mit unmittelbarem Gefühl in seinen Text ein, und redete wieder volksgemäß und an's Herz des Volkes aus diesem Text heraus und in die Gewissen hinein. „Mit Zungen müsse man reden, mit feurigen Zungen, wie die Apostel," das war sein homiletischer Grundsatz, dem er nachzukommen strebte. Den Weg aber zur volksgerechten Rede ließ er sich durch Luther zeigen. Mit Luther schaute er dem Volke auf den Mund und lernte es ihm ab, wie man mit dem großen Haufen reden müsse. Am liebsten knüpfte er daher seine Rede an Sprüchwörter, an Liederverse an, die dem Volke bekannt und geläufig waren, wobei er

*) Vgl. dessen Selbstbiographie, Kiel 1851; Baumgarten, Ein Denkmal für Claus Harms, Braunschw. 1855. und Pelt in Herzogs Realencycl. V. S. 567 ff.

selbst den Reim und den Gleichklang der Worte (Assonanz) nicht verschmähte. Selbst die Angabe des Themas und der Eintheilung geschah meist in dergleichen Stich- und Schlagwörtern.*) Dabei benutzte er die ganze weite Schöpfung als einen großen Bildersaal religiöser Symbole und Lebensbeziehungen. Er hielt Naturpredigten über Naturtexte, aber nicht in dem Sinne, wie die frühern sentimentalen Redner, welche Schönes zu sagen wußten über den Sonnenauf- und -niedergang, über die Frühlingsblumen und den Sternenhimmel, dabei aber Christum und die Apostel und das ganze Evangelium auf der Seite ließen. Nein, im Gegentheil war ihm die ganze Natur nur die Unterlage für das Christliche, nur die äußere Offenbarung dessen, was in unserm Innern werden muß, wenn der Geist Gottes auch hier den Frühling schafft, und auch hier die Sonne des Heiles aufgeht und eine neue Schöpfung in's Leben ruft. Er schloß sich hierin an das Vorbild dessen an, der seine Gleichnisse auch anzuknüpfen wußte an das Samenkorn und die verschiednen Erdarten, an den Feigenbaum, die Lilien des Feldes und die Vögel unter dem Himmel, und von dem es heißt: „Er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten." In der That hatte Harms' Vortrag etwas Hinreißendes. Seine Sommer- und Winterpostille legen davon Zeugniß ab, und manches, selbst an das Wunderbare Streifende wird von den Wirkungen seiner Predigt und seines eindringlichen Gebetes erzählt.**) So viel ist gewiß, während viele Kirchen jener Zeit leer standen, war Harms' Kirche immer gedrängt voll; Viele auch aus den gebildeten Ständen, die keinen Gottesdienst mehr besuchten, fanden sich bei ihm ein, und viele Fremde strömten herbei. Manche von ihnen mochten sich bloß durch die Originalität des Mannes angezogen fühlen, Andere aber auch da wirklich die Nahrung finden, nach der sie sich früher vergebens gesehnt hatten. Fehlte es doch nicht an solchen, die ihn Luthern gleichstellten. Dazu kommt, daß wir ihn, den Volksmann, in der Reihe der Prediger finden, welche in der großen politischen Bewegung den

---

*) z. B. Geld verloren, etwas verloren, Ehre verloren, viel verloren, Gott verloren, alles verloren, oder (vom Gewissen): es weckt, es deckt, es schreckt.

**) Relata refero: Zu einer Zeit bat er (wie dieß in Holstein gebräuchlich ist) in einer anhaltenden Dürre um Regen. Keiner der Anwesenden hatte diesen bei seinem Kirchgange erwartet, und alle, selbst Harms, waren nicht wenig überrascht, als die schweren Tropfen plötzlich an die hohen alten Kirchenfenster klopften. Tief ergriffen und erblaßt schwieg er einige Secunden, anscheinend lauschend, und rief dann mit gedämpftem, immer mehr anschwellendem Tone: „Horch, liebe Gemeinde! der Herr hat dich erhört, der Herr geht über dir einher und seine Fersen tri[illegible] Segen." Siehe Rheinwalds Repertorium XXX. S. 54.

Muth hatten, auch von der Kanzel her die Gebrechen der Zeit zu rügen. Seine am Sonntag Sexagesimä 1814 nach Abschluß des europäischen Friedens gehaltene Predigt „Der Krieg nach dem Krieg oder die Bekämpfung einheimischer Landesfeinde“ zog ihm sogar eine gerichtliche Verantwortung zu. Was Wunder, wenn der muthige Zeuge der Wahrheit sich nun auch auf dem Glaubensgebiete berufen fühlte, als ein zweiter Luther aufzutreten. Wenigstens glaubte er das Andenken an die Reformation am besten dadurch zu feiern, daß er den 95 Thesen, welche Luther zu seiner Zeit an die Schloßkirche zu Wittenberg angeschlagen, 95 andere an die Seite setzte, die er nun für zeitgemäß hielt, und in welchen er den Rationalismus mit derben, strafenden Worten angriff. Er redete von einem Papstthum der Vernunft, von welchem die Kirche des 19. Jahrhunderts eben so gut erlöst werden müsse, als einst die des 16ten von der römischen Tyrannei; er sprach von den „Irr- und Wirrnissen“ der lutherischen Kirche, in welcher er die allein wahre Kirche, die vollständige Inhaberin des Heils erkannte; denn während die römisch-katholische Kirche nur vom Sacrament, die reformirte nur vom Wort lebe, so, meinte er, habe die lutherische beides, Wort und Sacrament, zusammen. Er sprach sich deßhalb unumwunden gegen die Unionsbestrebungen aus, die schon damals im Gange waren und auf die wir später zurückkommen werden. Harms war keine vermittelnde Natur, er forderte ganze, unbedingte Rückkehr zum alten lutherischen Glauben und zur alten, frommen Sitte der Väter.

Daß nicht persönliche Eitelkeit, nicht der Reiz, sich den Namen eines zweiten Luther wohlfeil zu verdienen, sondern daß der Eifer für das Beste der Kirche, das er durch den Rationalismus gefährdet glaubte, ihn bei diesem Schritte geleitet, haben wir keinen Grund in Zweifel zu ziehen, wenn wir auch den leidenschaftlichen Ton, in dem er seinem Eifer Ausdruck gab, nicht gut heißen können.*) Auf ruhigere Gemüther mußte es doch den Eindruck machen, als ob Harms nicht nur den Mißbrauch, sondern auch

---

*) Als charakteristisch heben wir einige der schlagendsten Sätze heraus: „Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: „„thut Buße““, so will er, daß die Menschen sich nach seiner Lehre formen sollen; er formt aber die Lehre nicht nach den Menschen, wie man jetzt thut, dem veränderten Zeitgeist gemäß.“ — „Die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im 16. Jahrhundert, im 19. hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit.“ — „In neuerer Zeit hat man den Teufel todtgeschlagen und die Hölle zugedämmt.“ — „Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen erschaffen, nach dem neuen erschafft der Mensch Gott.“ — Am stärksten bricht der Zorn des Verf. aus in der 71. These: „Die Vernunft geht rasen in der lutherischen Kirche, weist Christus vom Altar, schmeißt Gottes Wort von der Kanzel,

den Gebrauch der Vernunft in religiösen Dingen verwerfe, als ob überhaupt seine Tendenz dahin gehe, die Geschichte von drei Jahrhunderten in Vergessenheit zu bringen und den Geist des 19ten in die Formen des 16ten gewaltsam zurückzudrängen. Die Thesen machten jedenfalls großes Aufsehn; Freude erregten sie bei den Altgläubigen, die lange geschwiegen und geseufzt hatten unter der Herrschaft des Rationalismus, aber auch große Erbitterung bei den Freunden der Aufklärung. Man gab dem Verfasser den Vorwurf des Papstthums zurück, man beschuldigte ihn der Unbescheidenheit, erinnerte ihn allerdings unzart an seinen frühern Stand, der ihn nicht befähige über Dinge zu urtheilen, über welche Gelehrtere, als er, sich nicht verständigen könnten; er möge nach wie vor seine Säcke zur Mühle tragen! Viele nannten ihn einen Finsterling, einen Jesuiten, wohl gar einen Heuchler, und erlaubten sich selbst grobe persönliche Beleidigungen gegen ihn. Auch Solche, die ihn bisher als Prediger hochgestellt, wurden an ihm irre und fielen von ihm ab; dagegen fielen Andere ihm zu, und ermunterten ihn, in solcher Weise fortzufahren. Am meisten zeigte sich die Aufregung im Holstein'schen und in Kiel selbst. Bis in das gesellige und Familienleben hinein erstreckte sich dort der Zwist der Parteien. Es kam so weit, daß nicht nur Gesellschaftskreise wegen der Harms'schen Thesen sich auflösten, sondern selbst schon eingegangene Verlöbnisse wieder aufgehoben wurden. Die Straßenjungen sangen (mit Anspielung auf seinen Namen) das Lied: „Rosen auf den Weg gestreut, und — des Harms vergessen.“ *) Bald setzten sich nun auch die Federn der Gelehrten in Bewegung für und wider die Thesen. Das Auffallendste war, daß ein Mann, der bisher das Vernunftchristenthum vertheidigt hatte, der gelehrte Oberhofprediger Ammon in Dresden, als Vertheidiger der Thesen auftrat, und in ihnen das Morgenroth einer neuen bessern Zeit begrüßte. Christoph Friedrich von Ammon, den 16. Juni 1766 in Baireuth geboren, war unstreitig einer der begabtesten und geistig regsamsten Männer jener Zeit. Er hatte in Erlangen studiert und eben da, so wie auch in Göttingen als Lehrer der Theologie und als Prediger sich hervorgethan. Im Jahr 1813 war er an Reinhards Stelle als Oberhofprediger nach Dresden

wirft Koth in's Taufwasser, mischt allerlei Leute bei'm Gevatterstand, wischt die Urschrift [sic] des Beichtstuhles hinweg, zischt die Priester hinaus und alles Volk ihnen nach und hat das schon lange gethan. Noch bindet man sie nicht? Das soll vielmehr echt lutherisch und nicht wirlstadisch [?] sein.“

*) Berlin. evang. Kirchenz. 1829. No. 59. S. 80 ff.

berufen worden. Er war ein Mann von umfassender Gelehrsamkeit und seltener Rednergabe, aber von einem schmiegsamen Charakter, der, wie ihm vorgeworfen wurde, den Mantel nach dem Wind zu drehen verstand, wenn auch in wohlmeinender Absicht. Sei es nun, daß er schon bei sich im Stillen eine Rückkehr zum orthodoxen Glauben angebahnt hatte und durch die Harms'schen Thesen sich aufgefordert sah, mit seinem neuen Bekenntniß hervorzutreten, sei es, daß diese Thesen in ihm selbst erst eine Wendung in seinem System hervorgerufen, seien es endlich politische Rücksichten gewesen, die er als Oberhofprediger unter dem sächsischen Minister Einsiedel nehmen zu müssen glaubte, genug, er trat als Sachwalter der Harms'schen Thesen auf in einer Flugschrift: „Bittere Arznei für die Glaubensschwäche der Zeit". Das war Schleiermacher zu viel, dazu konnte er nicht stille schweigen. Was Harms betrifft, so achtete ihn Schleiermacher (nach seiner eignen Versicherung) als einen wohlgesinnten, geistreichen und von einem edlen Eifer beseelten, wahrhaft christlichen Mann, er freute sich seiner ausgebreiteten und gesegneten Wirksamkeit; aber die Herausgabe der Thesen in der Form, wie sie erschienen, hielt er für einen Mißgriff, ja für ein anmaßendes Unternehmen. Er kannte den Zustand der protestantischen Kirche und Theologie zu gut, als daß er sich hätte überreden können, mit einigen Machtsprüchen sei gründlich geholfen. Schleiermacher war, wie wir wissen, durchaus kein Freund des flachen, vulgären Rationalismus (wenn Einer, so half er ihn stürzen); aber daß die religiösen Vorstellungen und kirchlichen Bedürfnisse des 19. Jahrhunderts andere seien, als die des sechszehnten und siebenzehnten, konnte er, der an wissenschaftlicher Bildung Harms weit voraus war, sich nicht verhehlen. Um so mehr mußte es ihm auffallen, wenn Männer wie Ammon, der doch von der alten Orthodoxie sich weit mehr entfernt hatte als Schleiermacher, den Harms'schen Thesen unbedingt das Wort redeten. Es kam zu scharfen Erklärungen und Erörterungen in dieser Sache, die ohne Bitterkeit nicht abgingen.*) So viel aber wurde immerhin durch den Thesenstreit

---

*) Vgl. Schleiermacher an Herrn Oberhofprediger Dr. Ammon, über seine Prüfung der Harms'schen Sätze (Berlin 1818), und die weitern Streitschriften. Unter anderm wurde Ammon mit seiner Theologie als „lavirendes Schiffchen", als „gleitender Aal" bezeichnet. Das Merkwürdigste ist, daß bei Ammon das Schiffchen noch einmal umschlug und in das alte Fahrwasser des Rationalismus einlenkte in der Schrift: Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion 4 Bände 1836—38. Vgl. Tholuck in Herzogs Realenc. XIX. S. 54 ff. Ammon starb nach langjähriger Wirksamkeit im Jahr 1849 in einem Alter von 83 Jahren.

den Gebrauch der Vernunft in religiösen Dingen verwerfe, als ob überhaupt seine Tendenz dahin gehe, die Geschichte von drei Jahrhunderten in Vergessenheit zu bringen und den Geist des 19ten in die Formen des 16ten gewaltsam zurückzudrängen. Die Thesen machten jedenfalls großes Aufsehn; Freude erregten sie bei den Altgläubigen, die lange geschwiegen und geseufzt hatten unter der Herrschaft des Rationalismus, aber auch große Erbitterung bei den Freunden der Aufklärung. Man gab dem Verfasser den Vorwurf des Papstthums zurück, man beschuldigte ihn der Unbescheidenheit, erinnerte ihn allerdings unzart an seinen frühern Stand, der ihn nicht befähige über Dinge zu urtheilen, über welche Gelehrtere, als er, sich nicht verständigen könnten; er möge nach wie vor seine Säcke zur Mühle tragen! Viele nannten ihn einen Finsterling, einen Jesuiten, wohl gar einen Heuchler, und erlaubten sich selbst grobe persönliche Beleidigungen gegen ihn. Auch Solche, die ihn bisher als Prediger hochgestellt, wurden an ihm irre und fielen von ihm ab; dagegen fielen Andere ihm zu, und ermunterten ihn, in solcher Weise fortzufahren. Am meisten zeigte sich die Aufregung im Holstein'schen und in Kiel selbst. Bis in das gesellige und Familienleben hinein erstreckte sich dort der Zwist der Parteien. Es kam so weit, daß nicht nur Gesellschaftskreise wegen der Harms'schen Thesen sich auflösten, sondern selbst schon eingegangene Verlöbnisse wieder aufgehoben wurden. Die Straßenjungen sangen (mit Anspielung auf seinen Namen) das Lied: „Rosen auf den Weg gestreut, und — des Harms vergessen."*) Bald setzten sich nun auch die Federn der Gelehrten in Bewegung für und wider die Thesen. Das Auffallendste war, daß ein Mann, der bisher das Vernunftchristenthum vertheidigt hatte, der gelehrte Oberhofprediger Ammon in Dresden, als Vertheidiger der Thesen auftrat, und in ihnen das Morgenroth einer neuen bessern Zeit begrüßte. Christoph Friedrich von Ammon, den 16. Juni 1766 in Baireuth geboren, war unstreitig einer der begabtesten und geistig regsamsten Männer jener Zeit. Er hatte in Erlangen studiert und eben da, so wie auch in Göttingen als Lehrer der Theologie und als Prediger sich hervorgethan. Im Jahr 1813 war er an Reinhards Stelle als Oberhofprediger nach Dresden

---

wirft Koth in's Taufwasser, mischt allerlei Leute bei'm Gevatterstand, wischt die Urschrift [sic] des Beichtstuhles hinweg, zischt die Priester hinaus und alles Volk ihnen nach und hat das schon lange gethan. Noch bindet man sie nicht? Das soll vielmehr echt lutherisch und nicht wirlstadisch [?] sein."

*) Berlin. evang. Kirchenz. 1829. No. 59. S. 80 ff.

und Besonderheiten, sollte wieder auf den Thron gehoben werden. Das wollte namentlich Harms, und darein stimmten bald Andere mit noch größerm Nachdruck ein. Sie traten um so bestimmter auf, als gerade jetzt, bei der dritten Gedächtnißfeier der Reformation, ernstlicher als je davon die Rede war, die getrennten protestantischen Confessionen, d. h. die Lutheraner und die Reformirten, nach drei Jahrhunderten bedauernswerther Trennung, endlich auf die Dauer zu vereinigen.

Wir wissen, wie schon in den frühern Zeiten mehrfache Versuche zu dieser Vereinigung waren gemacht worden, aber wir haben auch die Schwierigkeiten kennen gelernt, die sich ihr jeweilen entgegensetzten. Nicht die blinden Eiferer allein, auch besonnene Männer, die den Kirchenfrieden von Herzen wünschten und auf denselben hinarbeiteten, trugen eben um dieses Friedens willen ein Bedenken, die Union factisch zu vollziehn. In diesem Sinne äußerte sich schon Anfangs des Jahrhunderts der überaus nüchterne Kirchenhistoriker Planck in Göttingen:*) „Man darf schlechterdings nicht daran denken, die äußere Scheidewand niederzureißen, solange die Parteien noch nicht selbst fühlen, daß die Ursachen gehoben sind, welche die Scheidewand herbeiführten, sonst würde der Parteigeist nur auf's neue belebt.“ Und in gleichem Sinne hatte schon ein Jahr zuvor Herder**) gesagt: „Was die Zeit zusammenfügt, das muß sie auflösen.“ Er warnte alles Ernstes vor einer Vereinigung mit Gewalt oder durch Machtgebote. Schleiermacher glaubte indessen schon im Jahr 1804, daß die Zeit der Vollziehung der Union gekommen sei. In seinen „Zwei unvorgreiflichen Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens“ rieth er bereits zu einer Abendmahlsgemeinschaft, ohne daß daraus ein Uebertritt aus der einen Confession zur andern folgen müsse. Auch bei Anstellung von Predigern sollte auf die Confession keine weitere Rücksicht genommen werden. Acht Jahre später im Jahr 1812 gab der erste Hofprediger, nachmaliger Bischof Sack in Berlin eine Denkschrift heraus, worin er eine Abstimmung der Geistlichen beider Confessionen verlangte. Das apostolische Glaubensbekenntniß und die Augsburgische Confession sollten den gemeinschaftlichen Boden der Vereinigung bilden. Wenn je, so schien nun den Unionsfreunden mit dem Reformationsfeste 1817 die Zeit gekommen, diese Vorschläge zu verwirklichen. Schon in frühern Zeiten hatten die Kurfürsten

---

*) Ueber Trennung und Wiedervereinigung der christlichen Hauptparteien. Tübingen 1803.

**) Adrastea 1802.

bewirkt, daß nun wieder eine regere Theilnahme am kirchlichen Leben hervortrat und daß der Streit zwischen Vernunft- und Offenbarungsglauben, der seit Reinhard mehr ein Streit der theologischen Schulen gewesen war, jetzt eine Sache wurde, um die sich die Gemeinden, die Hausväter, die Einzelnen im Interesse ihrer Seligkeit zu bekümmern anfingen. Jetzt galt es weniger, als noch vor 10, vor 20 Jahren, für das Zeichen eines schwachen Geistes, wenn man um christliche Dinge mehr als um die Neuigkeiten des Tages sich bekümmerte. Die Unterhaltung drehte sich wieder mehr um's Religiöse. Der politische Friede nach außen begünstigte die Pflege religiöser Angelegenheiten, und die Nachwehen des Krieges stimmten manche Gemüther ernster. Dieß war die gute Seite davon. Die schlimme blieb freilich auch nicht aus. Ein falscher Eifer bemächtigte sich Vieler; an lieblosen Urtheilen ließ man es nicht fehlen,*) oft über solche Bestrebungen, die gehörig zu würdigen es den Beurtheilenden an aller Einsicht fehlte. War es früher Mode und guter Ton gewesen, die Religion in Gesellschaften wenn nicht zu verspotten, doch zu ignoriren, so suchte jetzt auch Mancher durch ein frömmelndes Wesen bei mächtigen Gönnern sich einzuschmeicheln, und Männer, die früher wegen ihrer Freisinnigkeit und Rechtlichkeit zu den geachtetsten gehört, mußten es sich jetzt gefallen lassen, oft auf die unbescheidenste Weise von denen zurechtgewiesen zu werden, die ihnen früher als Schüler gehuldigt hatten. Niemand hat diesen raschen Wechsel der Zeiteindrücke mehr durchschaut, als Schleiermacher, der ihn selbst erlebt und der sich darüber in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Reden nachdrücklich ausgesprochen hat. Jetzt, meinte er „möchte man eher nöthig finden, Reden zu schreiben an Frömmelnde und an Buchstabenknechte, an unwissend und lieblos verdammende Aber- und Uebergläubige". Und in der That schien man jetzt in der Rückkehr zum Alten nicht genug thun zu können. Nicht das streng Positive, das Biblisch-Christliche allein war es, was man der sogenannten Vernunfttheologie mit Nachdruck entgegenstellte; auch das strenge Lutherthum in seiner ganzen concreten Gestalt, mit all seinen zeitlichen Attributen, mit seinen Schroffheiten

---

*) Auch hierin gingen, wie immer, die blinden Nachtreter weiter als die Vorläufer. So schroff Harms im Allgemeinen auftrat, so mild war er in seinem Urtheil über Einzelne. Als ein sehr aufgeweckter, freidenkender Studiosus bei'm Baden ertrunken war, hielt ihm Harms die Grabrede, wobei er die denkwürdigen Worte sprach: „Dieser in einer bessern Welt gelandete Moses zweifelte in der Religion. Wer da aber zweifelt mit Religion, der hat die wahre Religion." Siehe Rheinwalds Repertorium a. a. O.

und Besonderheiten, sollte wieder auf den Thron gehoben werden. Das wollte namentlich Harms, und darein stimmten bald Andere mit noch größerm Nachdruck ein. Sie traten um so bestimmter auf, als gerade jetzt, bei der dritten Gedächtnißfeier der Reformation, ernstlicher als je davon die Rede war, die getrennten protestantischen Confessionen, d. h. die Lutheraner und die Reformirten, nach drei Jahrhunderten bedauernswerther Trennung, endlich auf die Dauer zu vereinigen.

Wir wissen, wie schon in den frühern Zeiten mehrfache Versuche zu dieser Vereinigung waren gemacht worden, aber wir haben auch die Schwierigkeiten kennen gelernt, die sich ihr jeweilen entgegensetzten. Nicht die blinden Eiferer allein, auch besonnene Männer, die den Kirchenfrieden von Herzen wünschten und auf denselben hinarbeiteten, trugen eben um dieses Friedens willen ein Bedenken, die Union factisch zu vollziehn. In diesem Sinne äußerte sich schon Anfangs des Jahrhunderts der überaus nüchterne Kirchenhistoriker Planck in Göttingen:*) „Man darf schlechterdings nicht daran denken, die äußere Scheidewand niederzureißen, solange die Parteien noch nicht selbst fühlen, daß die Ursachen gehoben sind, welche die Scheidewand herbeiführten, sonst würde der Parteigeist nur auf's neue belebt." Und in gleichem Sinne hatte schon ein Jahr zuvor Herder**) gesagt: „Was die Zeit zusammenfügt, das muß sie auflösen." Er warnte alles Ernstes vor einer Vereinigung mit Gewalt oder durch Machtgebote. Schleiermacher glaubte indessen schon im Jahr 1804, daß die Zeit der Vollziehung der Union gekommen sei. In seinen „Zwei unvorgreiflichen Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens" rieth er bereits zu einer Abendmahlsgemeinschaft, ohne daß daraus ein Uebertritt aus der einen Confession zur andern folgen müsse. Auch bei Anstellung von Predigern sollte auf die Confession keine weitere Rücksicht genommen werden. Acht Jahre später im Jahr 1812 gab der erste Hofprediger, nachmaliger Bischof Sack in Berlin eine Denkschrift heraus, worin er eine Abstimmung der Geistlichen beider Confessionen verlangte. Das apostolische Glaubensbekenntniß und die Augsburgische Confession sollten den gemeinschaftlichen Boden der Vereinigung bilden. Wenn je, so schien nun den Unionsfreunden mit dem Reformationsfeste 1817 die Zeit gekommen, diese Vorschläge zu verwirklichen. Schon in frühern Zeiten hatten die Kurfürsten

*) Ueber Trennung und Wiedervereinigung der christlichen Hauptparteien. Tübingen 1803.

**) Adrastea 1802.

von Brandenburg und so auch die aus ihnen hervorgegangenen Könige von Preußen die Union betrieben. Und so war es auch jetzt ein Fürst dieses Hauses, der die Initiative ergriff.

Friedrich Wilhelm III. richtete in dem Jubeljahre der Reformation (2. Mai 1817) an den Bischof Sack und den Propst Hanstein ein Schreiben, worin es hieß: „Ich erwarte von Ihnen Vorschläge, wie die Vereinigung der beiden, so sehr wenig abweichenden Confessionen am leichtesten und zweckmäßigsten zu bewirken sein möchte."*) Diese Vereinigung mochten sich freilich Manche nur allzuleicht denken. Schien doch die Wunde wie von selbst vernarbt und zugeheilt! Wie wenig Lutheraner glaubten noch in der rationalistischen Periode steif und fest an eine leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl, und wie wenig Reformirte hingen noch mit aller Consequenz an der Lehre von der unbedingten Gnadenwahl! Gab nun die eine Partei das Eine, die andere das Andere auf, so war die Vereinigung allerdings auf die leichteste Art von der Welt bewerkstelligt. Allein man sieht wohl, eine solche Vereinigung, welche die Unterschiede bloß vernichtet und Null von Null aufgehen läßt, ist keine wahre, keine Segen bringende und erfreuliche. Ernstere Gemüther mußten sich ein Gewissen daraus machen, so leichten Kaufes das Bekenntniß ihrer Kirche zu opfern, um endlich alles in der weitesten Form des Indifferentismus untergehn zu lassen. Und so legte denn namentlich Harms gegen eine solche Vereinigung einen feierlichen Protest ein. „Als eine arme Magd," lautet seine 75ste These, „möchte man die lutherische Kirche jetzt durch eine Copulation reich machen. Vollziehet den Akt ja nicht über Luthers Gebein, es wird lebendig davon und dann wehe euch." Auch andere Theologen erhoben ihre Stimme dagegen. „Es kann davon nichts Gutes zu Stande kommen;" ließ sich Professor Tittmann aus Leipzig vernehmen, „denn die Wahrheit ist nicht dabei."

Das königliche Ausschreiben vom September suchte die Gemüther zu beruhigen. Die Union sollte nicht von der Art sein, daß die reformirte Kirche zur lutherischen oder die lutherische zur reformirten überginge, sondern beide sollten eine neubelebte, evangelisch-christliche Kirche im Sinn ihres heiligen Stifters werden. Ausdrücklich verwahrte sich der König, als ob er jemand einen neuen Glauben aufbringen wolle. „Die Union," heißt es, „hat nur dann einen wahren Werth, wenn weder Ueberredung noch Indifferentismus an ihr Theil

* Siehe Hansteins Denkmal. Berlin 1821. S. 103.

haben, wenn sie aus der Freiheit eigner Ueberzeugung rein hervorgeht und sie nicht nur eine Vereinigung der äußern Form ist, sondern in der Einigkeit der Herzen nach echt biblischen Grundsätzen ihre Wurzeln und Lebenskräfte hat... Möchte," so schloß der Aufruf, „der verheißene Zeitpunkt nicht mehr ferne sein, wo unter einem gemeinschaftlichen Hirten alles in einem Glauben, in einer Liebe und in einer Hoffnung sich zu einer Heerde bilden wird."

Der König gedachte mit seinem Beispiel voranzugehn. Zwei Tage vor dem Reformationsfeste, den 29. October 1817 fand eine Synode der Berliner Prediger unter Schleiermachers Vorsitz Statt. Man kam überein, die Namen lutherisch und reformirt fallen zu lassen und sich hinfort des Namens evangelisch zu bedienen. Ueber den Abendmahlsritus vereinigte man sich dahin, daß man ungesäuertes Brot gebrauchte, aber dasselbe brach (eine mittlere Form zwischen der lutherischen Hostie und dem gesäuerten Brote Calvins). Ueber das Dogmatische sollte nichts bestimmt, Jedem die Freiheit gelassen werden, sich die Handlung dogmatisch zurecht zu legen nach seinem Gewissen. Zu den Communicanten sollte bei Ueberreichung des Brotes und Kelches gesagt werden: Christus spricht: Nehmet, esset u. s. w. An jeder der beiden Kirchen, der lutherischen wie der reformirten sollten Prediger angestellt werden können, die der einen oder der andern Confession angehören.

In den Rheingegenden fand die Union freudigen Anklang. In Berlin wurde sie gefeiert im Jahr 1822. Andere evangelische Länder waren bereits vorangegangen, Nassau unter seinem Herzog Wilhelm schon den 11. August 1818. Auch der Großherzog Karl von Baden verordnete unter'm 7. Juli 1820 den Zusammentritt der Generalsynode, an welcher 11 lutherische, 10 reformirte Geistliche und 22 weltliche Deputirte aus beiden Confessionen theilnahmen. Als Kirchenräthe waren anwesend die Heidelberger Theologen Schwarz und Daub und der zum Prälaten erhobene allemannische Dichter Hebel. Die Synode dauerte vom 10. bis zum 21. Juli. Man bekannte sich zu einer vereinigten evangelisch-protestantischen Kirche, in welcher die Augsburger Confession und der Heidelberger Katechismus das gleiche Ansehn genießen sollten, aber nicht als eine die Gewissen bindende, sondern nur als eine leitende Norm, insoweit als das Recht der freien Schriftforschung darin ausgesprochen ist. So ward den 31. October 1821 die Union im Großherzogthum Baden eingeführt. Auch für das protestantische Baiern wurde sie vorbereitet und auf einer Synode zu Kaiserslautern in der Rheinpfalz ¹) durchgeführt. Die Einführung derselben in Kurhessen geschah

1820 zu Hanau und 1823 im übrigen Kurfürstenthum. Auch im Großherzogthum Hessen-Darmstadt (1833), im Anhaltischen (Anhalt-Dessau und Anhalt-Bernburg) fand sie Eingang.

Für Preußen trat nun aber eine neue Verwicklung ein, die der Verbreitung der Union mehrfach hinderlich wurde. Um den vereinigten Kirchen einen gemeinsamen Gottesdienst nach den Bedürfnissen der neuern Zeit zu geben, hatte der König durch eine Commission eine Agende verfertigen lassen, in welcher die äußern Ceremonien des lutherischen Kirchenthums stark hervortraten, wobei nicht verhindert werden konnte, daß die Reformirten, die bisher solcher Dinge nicht gewohnt waren, sich verletzt fanden, ohne daß die Luheraner, denen wieder einiges genommen war, sich durch den angebotenen Ersatz vollkommen befriedigt erklärten. Der König führte die neue Agende zunächst nur in der Hof- und den Garnisonskirchen ein, empfahl sie aber allen Gemeinden seines Staates. Aber sie wurde an vielen Orten kühl aufgenommen, an andern fand sie offenen Widerspruch. Die Anhänger der frühern Aufklärungstheologie fanden sie zu orthodox, zu altkirchlich — sie erkannten ihre theologische Denkweise nicht wieder darin, sondern das Gegentheil, und von ihrem Standpunkt aus trugen sie mit Recht Bedenken, sich Ausdrücken und Ceremonien anzubequemen, mit denen sie keinen andern als einen ihrer Ueberzeugung widersprechenden Sinn verbinden konnten. Dem reformirten Volke kam das Lichteranzünden am hellen Tage, das Knieen, das Singen des Geistlichen vor dem Altar u. a. vollends als katholisch vor, und hinwiederum war die Agende den strengen Lutheranern noch zu nachgiebig gegen die Reformirten, zu unbestimmt und charakterlos. Es fehlte auch nicht an solchen, welche ihre politische Verstimmung auf dieses Gebiet übertrugen und dem König die Absicht unterlegten, sich eine Herrschaft über die Gewissen anzumaßen, um desto leichter auch anderes durchzuführen. Nun wurde der Streit ein Rechtsstreit, und verschieden ließen sich Rechtsgelehrte und Theologen in der Beantwortung der Frage vernehmen, wie weit dem König als Landesfürsten überhaupt das Recht zustehe, dem Volke seine Kirchengebräuche vorzuschreiben und einen Gottesdienst ihm aufzubringen. Auch in diesem Streite gab Schleiermacher seine Stimme ab zu Gunsten der Gewissensfreiheit.*) Erst nach neuen Verhandlungen und Ueberarbeitungen, wobei auf ländliches Herkommen und persönliche Wünsche die möglichste Rücksicht genommen wurde, trat mit dem Jahr

*) Das liturgische Recht des evangelischen Landesfürsten, von Pacificus Sincerus (Gött. 1824), und mehreres andere.

1830 die Agende als die der vereinigten evangelischen Landeskirche in Kraft. Aber damit brach der Widerwille gegen die Union in offene Thätlichkeit aus. Wer hätte glauben sollen, daß nach den Zeiten, in denen man alles Positive ganz beseitigt, in denen man namentlich die alten Kirchenstreitigkeiten weit hinter sich glaubte, eben diese Streitigkeiten nun wieder mit aller Gewalt sich hervordrängen würden, und zwar nicht von Seiten der unaufgeklärten Volksmasse, nein, von Seiten der Gebildetsten in der Nation. Finden wir doch an der Spitze dieser Aufregung nicht nur Theologen von Beruf (wie zunächst Dr. Scheibel in Breslau, Guerike und Andere), bei denen man etwa glauben möchte, die gelehrte Streitsucht habe sie zum Aeußersten verleitet, sondern Männer von Geist und Gemüth, von dem freiesten, offensten Sinne wie der geniale Steffens, warfen sich jetzt zu Wortführern des alten Lutherthums auf. In seiner Schrift „Wie ich wieder ein Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist"*) giebt uns Steffens selbst den besten Aufschluß über seine Gesinnung hierin. Auch dieser kräftige Sohn des Nordens war durch den großen Kampf der Zeit hindurchgegangen und war von den Flächen der Alltagsaufklärung wieder hinangeführt worden zu den Höhen und hinunter in die Tiefen einer über das Begreifliche des Verstandes hinausliegenden Glaubenswelt. Er hatte sich dem positiv-christlichen Glauben mit der ganzen Kraft seines Gemüths zugewandt, und dieser war ihm nach der Erfahrung, die er an sich machte, kein andrer als der Glaube, den er in seiner Jugend im Katechismus kennen gelernt hatte, der lutherische Glaube mit seinen charakteristischen Lehrbestimmungen und Gebräuchen. Er selbst versichert uns, daß, nachdem er den Standpunkt des Christenthums nicht bloß für das Erkennen wiedergefunden, sondern sich auch innerlich erworben hatte, ihm Luther erst in seiner rechten Bedeutung erschienen sei, als der Gewaltige, der berufen war, der ganzen Geschichte in allen ihren Richtungen eine andere Gestalt zu geben, nicht bloß deßwegen, weil er die Hierarchie bekämpfte, sondern weil er das Christenthum befreite von der Herrschaft des bloß reflectirenden Verstandes. In der innigen Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus, als einer Thatsache, die nicht in eine bloße sinnbildliche Redensart verflüchtigt werden darf, sieht Steffens das eigentliche Wesen des Christenthums, und darum nennt er das Abendmahl, in welchem diese

---

*) Breslau 1831. Vgl. auch dessen Schrift: Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, 1823; und die Selbstbiographie „Was ich erlebte" an verschiednen Stellen.

thatsächliche Vereinigung nicht nur dargestellt, sondern als solche verwirklicht wird, den höchsten individualisirenden Proceß des Christenthums. „Durch dasselbe," sagt er, „versenkt sich das ganze Geheimniß der Erlösung in seiner reichen Fülle in die empfängliche Persönlichkeit. Der fruchtbringende Strom der Gnade, welcher die ganze Natur und die Geschichte seit jenen Zeiten ihrer großen Wiedergeburt durchwallt und reif macht für eine selige Zukunft, nimmt die Gestalt des Heilandes an, damit, was Alles in Allem ist, für sie ganz sei. . . . Was der Christ glaubt, was sein ganzes Leben durchdringt, was den Tod überwindet . . . das wird durch die beseligende Gegenwart des Erlösers (im Abendmahl) . . . Gewißheit, Genuß, Nahrung. Nur wer das Wesen der Liebe kennt, (und der kennt es nur, welcher es erlebt hat,) kann jene Innigkeit fassen. Alles, was wir denken und wollen, jede keimende Idee des Geistes, alles was wir Großes und Herrliches schauen und genießen, jene Züge der Urgestalt, die verborgen in der irdischen Erscheinung, verzerrt durch das verworrene Leben, gefesselt und gebunden sind — Leib und Seele, zu einem höhern, geistigen Bunde sich durchdringend, treten dem gegenwärtigen Heilande entgegen; alles, was er der Welt war und sein wird, was er lehrte und litt, gestaltet sich in uns, daß wir inne werden, seine Worte sind er selbst, sind Geist und Leben." „Ich bin kein Theolog," fährt Steffens fort, „aber die Religion, wie sie mir höher steht als alles Irdische, ist mir Gegenstand des tiefsten Nachdenkens, und was ich auf diese Weise mir klar zu machen suchte, ist die Grundansicht meines Glaubens geworden. Das Abendmahl ist mir die höchste, wichtigste, mysteriöseste aller religiösen Handlungen, ja so wichtig scheint sie mir, daß für mich durch sie alle Lehre die unergründlichste Bedeutung erhielt." —

Es kann sich hier nicht darum handeln, diese religiöse Grundansicht Steffens' genauer zu prüfen, nicht darum, zu fragen, ob nicht diese tiefere Bedeutung des Abendmahls, wie sie Steffens schön und ergreifend aus einander setzt, auch bei der richtigen Auffassung der reformirten Lehre hervortreten könne (Steffens selbst nennt das Gegentheil zu behaupten lieblos), sondern nur das, hoffe ich, ist aus diesem Bekenntniß des geistreichen Mannes uns klar geworden, daß seine Anhänglichkeit an das Lutherthum in etwas anderm gegründet war, als in blinden Vorurtheilen. Haben wir es bei einem Stolberg, bei einem Fr. Schlegel begreifen gelernt, wie auch höchst geistreiche und tief denkende Menschen zum Katholicismus zurückkehren konnten, weil ihnen nun einmal der Schwerpunkt des religiösen Lebens auf dieser Seite lag, so werden wir es auch wieder begreifen, wie Steffens bei all seiner Philosophie und

seiner ausgebreiteten Naturkenntniß ein orthodoxer Lutheraner sein konnte. — Den Einfluß der Naturphilosophie und der Romantik werden wir hier eben so wenig als bei Novalis und Schlegel verkennen. Dem Alltagsverstande freilich, der sich fortreißen läßt vom jedesmaligen Strome der Meinungen, sind dergleichen Erscheinungen immer eine Thorheit und ein Aergerniß und er denkt sich wunderklug, wenn er in seiner Verlegenheit, die oft zur Vermessenheit wird, Zuflucht zum Vorwurf der Heuchelei nehmen und die Vermuthung aussprechen darf, es sei den Betreffenden mit ihren Meinungen nicht Ernst; oder im günstigsten Falle schreibt er es einer fixen Idee zu, von der auch bisweilen kluge Leute behaftet seien. Wir beneiden um diesen Verstand die nicht, die sich dadurch zufriedenstellen lassen. Wir glauben aber, es giebt im Gebiete der religiösen Ueberzeugungen Berge, über die man nicht so leicht hinwegkommt, und von denen die freilich keine Ahnung haben, die stets auf der Ebene zu wandern und immer nur flaches Land vor sich zu sehen gewohnt sind. Auch uns, wir gestehen es, ist eine gewaltige Ueberzeugung, an der alle sogenannten Vernunftgründe sich brechen wie die Wellen des Meeres am schroffen Felsen, ein solcher Berg, bei Luther wie bei Steffens; und können wir nicht leichten Fußes darüber hinweg, so lassen wir ihn in Gottes Namen unverrückt stehen, und bekennen, daß er uns zu hoch ist. Wir ehren die Ueberzeugung, auch wo sie hinter diesen Berg sich verschanzt, und begreifen dann auch um so eher, wie Andere, die auf solche Beispiele hinschauen, sich in ihren Meinungen, ja selbst in ihren Vorurtheilen bestärkt finden mußten. Können wir es daher auch nur bedauern, daß die wohlgemeinten Unionsversuche an solchen festen Ueberzeugungen scheiterten, so hüten wir uns, die Geschichte nach unserm Kopfe erzwingen und alle Berge eben machen zu wollen. Die Geschichte geht oft einen ganz andern Gang, als wir's vermuthen. Und so war es auch hier. Alles Fragen, alles Sichverwundern, daß dergleichen noch im 19. Jahrhundert geschehen könne, ist nur eine Demüthigung mehr für den menschlichen Verstand, dessen Berechnungen im Gebiete der Natur wie in dem der Geschichte so oft fehlschlagen. Daß sich auch in diesen Streit, welchen die Altlutheraner gegen die Union führten und noch führen, viel Menschliches einmischte und der fleischliche Eifer sein wildes Spiel dabei hatte, wird niemand in Abrede stellen, und uns Reformirten muß zuerst das Herz bluten, wenn wir vernehmen, wie noch jetzt Viele von denen, die wir als unsre evangelischen Glaubensbrüder gern anerkennen würden, uns ihrer Gemeinschaft unwürdig halten; aber erzwingen läßt sich hier nichts. Eben darin wurde das Meiste gefehlt,

daß man erzwingen wollte, was man vielleicht noch mehr, als geschehen ist, der persönlichen Ueberzeugung und der allmäligen geschichtlichen Entwicklung hätte einräumen dürfen. So sagt auch von der Goltz: „In der gesetzlichen Durchführung der Union ist Vieles verfehlt worden, weniger weil die Union nicht an der Zeit gewesen wäre, sondern weil sich mit ihr die Tendenz nach Uniformirung der Agende und bureaukratischem Kirchenregiment verband." *) So ward denn die Union selbst ein Signal zu weitern Unruhen, die zunächst in Schlesien eine bedenkliche Gestalt annahmen. Die Widersetzlichkeit und das schwärmerische Treiben der Altlutheraner riefen Gegenwirkungen von Seiten der Regierung hervor: Absetzungen, militärische Gewalt, Auswanderungen waren die traurigen Folgen davon, und am Ende trat eine Spaltung unter den strengen Lutheranern selbst ein, indem die Einen (unter ihnen auch Steffens) der Gewalt der Umstände wichen, während Andre die Sache auf's Aeußerste trieben und dem Separatismus verfielen.

Ehe wir nun auf die unerquicklichen Erscheinungen der Reaction, womit diese Dinge zusammenhingen, näher eingehen, werfen wir jetzt noch einen Blick auf die Entwicklung der neuern Theologie, wie sie theils neben Schleiermacher, aber doch von ihm angeregt, theils aus seinen unmittelbaren Schülern hervorging. Unter dieser neuern Theologie verstehen wir die, welche dem wiedererwachten Glaubensbedürfniß entgegenkam und in ihren wissenschaftlichen Bestrebungen demselben zu genügen suchte, mit Benützung dessen, was die fortgeschrittene Zeit an sprachlichen und geschichtlichen Erkenntnißmitteln und an philosophischer und humaner Bildung an die Hand gab. Man hat sie die Vermittlungstheologie genannt, mit Unrecht, wenn man ihr die traurige Rolle zuweist, die Gegensätze bis zu einem Temperirpunkt abzuschwächen, wo man zwischen Warm und Kalt nicht mehr zu unterscheiden weiß, oder sie zu einer Schaukel machen will zwischen Ja und Nein in den wichtigsten Fragen des Heils, oder endlich zu einem unseligen Mischmasch der heterogensten Elemente; mit vollem Recht dagegen, wenn man ihre Aufgabe dahin faßt, die ewigen Heilswahrheiten in so fern mit der Zeitbildung zu vermitteln, als es gilt, das Eine zu thun und das Andere nicht zu lassen, d. h. eben so wohl in die Tiefe zu graben, darin die Schätze der Religion verborgen liegen, als der idealen Höhe zuzustreben, von welcher herab diese Tiefe erst in ihren geschichtlichen Bedingungen und in ihrer Bedeutung für das Leben unserer Zeit zu begreifen ist, welche, soviel an ihr ist, nach Klarheit der

*) Der „kirchl. Friede" in den „deutschen Blättern" von Füllner Oct. 1871. S. 34.

Erkenntniß strebt, ohne Verflachung, und sich eben so wohl gebunden weiß durch die Macht des Glaubens, als sie sich frei bewegt in den Regionen des Wissens. „Oder soll denn," so müssen wir mit Schleiermacher fragen,*) „der Knoten der Geschichte so auseinander gehen, das Christenthum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" Es war nicht zufällig, daß Schleiermachers Glaubenslehre, mit der wir uns bereits (Vorl. 17) bekannt gemacht haben, in den Anfang der Zwanzigerjahre fiel,**) in welcher die von uns geschilderte Theologie sich vorbereitete. In ihr erkannten Viele, wenn auch nicht den vollen Ausdruck dessen, was ihr Herz bewegte, doch ein Banner, um das die ein und demselben Ziel Zustrebenden sich schaaren könnten, wie denn auch die im Jahr 1819 mit de Wette und Lücke gegründete theologische Zeitschrift den Ton angab, in welchem die Fragen der Theologie und der Kirche hinfort zu behandeln wären. Es ist nun aber an der Zeit, daß wir mit den Persönlichkeiten uns näher bekannt machen, die nach der Gabe, die einem Jeden von ihnen verliehen, ihr Pfund verwertheten. Soviel ein Jeder von ihnen auch Schleiermacher verdankte, so wenig haben wir in ihnen seine bloßen Nachbeter zu erkennen. Schon ihrem Alter nach waren die Wenigsten von ihnen seine Schüler. Sie waren vielmehr seine Zeitgenossen und einige unter ihnen seine nähern Mitarbeiter. Wie wir nun bis dahin die Methode befolgt haben, nicht, wie die strenge Wissenschaft es fordert, ein Lehrsystem gegen das andere, sondern zum Behuf des allgemeinen Verständnisses der Zeitrichtungen die Personen einander gegenüber zu stellen, in denen wir die Träger der Systeme oder auch der einzelnen Ideen erblicken, so lade ich Sie ein, mir nun wieder auf das biographische Gebiet zu folgen, wenn ich Ihnen von Schleiermachers bedeutendsten Mitarbeitern und Zeitgenossen ein Lebensbild zu geben versuche.

---

*) In dem Sendschreiben an Lücke vom Jahr 1829.

**) Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. Berlin 1821, neue Aufl. 1830. 31.

Zwanzigste Vorlesung.

Die deutschen Universitäten. — De Wette, Neander und Tholuck in Berlin — Lücke in Bonn. — Die Erneuerung der theologischen Wissenschaft in Kirchengeschichte und Exegese. — Glaubensmänner der reformirten Kirche: Menken, Krafft, die Krummacher. Die deutsche Kanzelberedsamkeit. — Aus einer Predigt Menkens.

Ehe wir den Persönlichkeiten uns zuwenden, die neben Schleiermacher in Betracht kommen, wenn es sich um die Neugestaltung der Theologie im neunzehnten Jahrhundert handelt, gilt es vor allen Dingen einen Blick zu werfen auf die deutschen Hochschulen, auf welchen wir die Stimmführer der Zeit lehren und aus denen wir die künftige Generation hervorgehn sehen. Daß die alte Orthodoxie nur wenige oder streng genommen gar keine Vertreter mehr fand, kann so ziemlich als Thatsache angenommen werden, denn auch die Wenigen, die neben den rationalistischen Collegen das sogenannte supranaturalistische System vertheidigten (wie Knapp in Halle, Schott in Jena, Tittmann in Leipzig u. A.) waren von der philosophischen und kritischen Zeitströmung so weit berührt worden, daß sie ihr bald mehr bald weniger Zugeständnisse machten. Die einzige Universität, die in einer gewissen Geschlossenheit den gemäßigten biblischen Supranaturalismus nach der Weise Storrs*)

*) Was Reinhard für die sächsische Kirche gewesen, war schon etwas früher der ehrwürdige Gottlob Christian Storr (geb. 1746 + 1805) für die Kirche Würtembergs und die Universität Tübingen. Aus Bengels Schule stammend hatte er einen tiefen sittlichen Ernst mit Milde und Humanität zu vereinigen gewußt. Er war ein Vertreter des biblischen Supranaturalismus, den er aber mehr vom Standpunkt der Autorität, als aus dem innern Wesen der Offenbarung heraus zu begründen suchte. An ihn haben sich dann mehr oder weniger die Tübinger Professoren Joh. Friedrich Flatt, Friedrich Gottlob Süskind, Carl Christian Flatt, Ernst Gottlob Bengel (der Enkel des berühmten Joh. Albrecht), und dann Steudel, Schmid, Klaiber angeschlossen, vgl. den Art. von Lauberer in Herzogs Realenc. XVI. S. 485 ff.

aufrecht erhielt, war die als „Jungfrau" gepriesene Universität Tübingen, während in Norddeutschland die sächsische Orthodoxie mehr in der Abschwächung, die sie durch Reinhard erlitten, ihre schüchternen Vertheidiger fand. Die neuere Theologie, wie wir sie am Schlusse unserer letzten Vorlesung als eine über den Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus hinausstrebende, vermittelnde kennen gelernt haben, fand auf den neu gegründeten preußischen Universitäten in Berlin und Bonn (seit 1819) ihre hauptsächlichsten Vertreter. Bleiben wir zunächst in Berlin stehen, so finden wir neben Schleiermacher einen Gelehrten, bei dem das biblisch-kritische Element in einer Schärfe hervortrat, wie sie von der gläubigen Richtung nicht wohl ertragen wurde, indem sie mehr dazu diente, die Autorität der Bibel (ihrem Buchstaben nach) zu schwächen, als wiederherzustellen. Dieser Gelehrte, der damals jedenfalls mehr innern Zusammenhang mit der rationalistischen als mit der supranaturalistischen Denkweise verrieth, obgleich er schon jetzt weder der einen noch der andern angehörte, sondern im Suchen eines Standpunktes über diesem Gegensatz begriffen war, ist de Wette. *)

Wilhelm Martin Leberecht de Wette, geb. den 12. Januar 1780 zu Ulla bei Weimar, war der älteste Sohn des dortigen Pfarrers Joh. Augustin de Wette. Nachdem er erst die Schule von Buttstädt besucht, kam er auf das Gymnasium von Weimar, das unter Böttigers Rectorat stand. Herder war Ephorus der Schule. „Noch steht mir (schreibt de Wette im Jahr 1844) lebhaft vor der Seele, wie ich mit jugendlicher Begeisterung zu der gleich ehrwürdigen und anmuthvollen Gestalt Herders hinanschaute, seiner wohltönenden Stimme, seinen salbungsvollen Worten lauschte, wenn er die öffentliche Prüfung des Gymnasiums eröffnete, wie ich sein Urtheil über den eingereichten Aufsatz mit Herzklopfen vernahm, wie ich bei der Prüfung der Alumnen in seinem Hause vor ihm schüchtern aus dem Horaz übersetzte, bald aber durch den warmen Antheil, den er an dem Gelesenen und Uebersetzten nahm und durch die Art, wie er bemerkend und fragend in den Geist des Lieblingsdichters eindrang, ermuntert meine Furcht und mich selbst vergaß, und jedes seiner dabei gesprochenen Worte haftet noch in meiner Seele." **) In Jena, wo de Wette das Studium der Theologie begann,

*) Schenkel, de Wette und die Bedeutung der Theologie für unsere Zeit. Schaffhausen 1849. Lücke, W. M. L. de Wette. Zu freundschaftlicher Erinnerung Hamburg 1850. Vgl. meine akademische Gedächtnißrede (mit Beilagen) Leipzig 1850 und meinen Artikel in Herzogs Realenc. XVIII. S. 61 ff.

**) Herderalbum 1845.

hatte der eben so gelehrte als humane Theologe Griesbach,*) ein ehemaliger Schüler und Hausgenosse Semlers großen Einfluß auf ihn; aber auch von Paulus, der damals seine Lehrthätigkeit in Jena ausübte, erhielt er mannigfache Anregung. Gleichwohl entfernte er sich in seiner Art die heiligen Schriften, zunächst des alten Testamentes, zu behandeln, bald von der Methode, die Paulus einhielt. Mit richtigem Takt erkannte er sehr bald das Unstatthafte der natürlichen Wundererklärungen und schon dadurch strebte er über den vulgären Rationalismus hinaus, daß er mit der Kritik der biblischen Geschichte, die auch er in freiester Weise übte, gleichwohl das religiöse Verständniß ihres Inhaltes zu verbinden suchte. Er stellte sich auf den Standpunkt den man den „mythischen" genannt hat, indem er die Wundererzählungen, ohne sie ihres poetischen Reizes zu berauben, den ja gerade das Wunder auf Phantasie und Gemüth der Jugend und des Volkes ausübt, in eine Linie mit den religiösen Mythen andrer Völker stellte, die wohl äußerlich in geschichtlichem Gewande auftreten, aber unter dieser Hülle nicht sowohl einen buchstäblich historischen, als einen idealen Kern bergen, eine in die Form der Geschichte gekleidete religiöse Wahrheit. Es würde uns zu weit führen, wollten wir die gelehrten Arbeiten de Wette's, die diesem Zwecke dienten,**) weiter verfolgen. Nur so viel sei gesagt, daß wir de Wette Unrecht thun würden, wenn wir ihm die Absicht zutrauten, die heilige Geschichte auf eine Linie mit den Märchen zu stellen (wie man das oft plump genug ausdrückt). Vielmehr wollte er dadurch die heiligen Geschichten sowohl dem Spott als der Mißhandlung entziehen, der sie auch bei den wohlgemeintesten Wundererklärungen ausgesetzt waren, um sie in einem andern und höhern Sinn für die Geschichte zu verwerthen, als der vulgäre Rationalismus es vermochte; denn, wie er selbst sagt: „Auch in der Geschichte liegt eine Poesie, und diese Poesie der Geschichte ist oft wunderbarer und poetischer als die Poesie selbst."

Im Jahr 1807 folgte de Wette einem Ruf nach Heidelberg und im Jahr 1810 einem noch ehrenvollern nach Berlin. Hier finden wir ihn nun an Schleiermachers Seite. Zu ihm bildete er schon in so fern

*) J. J. Griesbach, geb. den 4. Januar 1745 in dem Hessen-Darmstädtischen Städtchen Butzbach, gestorben den 24. März 1812 in Jena, hat sich bedeutend um die biblische Wissenschaft verdient gemacht durch seine kritische Ausgabe des N. T. (Hauptausgabe 1796.) Vgl. über ihn den Art. von Reuß in Herzogs Realenc. V. S. 389 ff.

**) Zunächst kommen in Betracht die „Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament. Jena 1806" und seine später erschienenen Lehrbücher über Einl. ins Alte und Neue Testament.

eine Ergänzung, als er gerade das Fach behandelte, das einzig von Schleiermachers Vielseitigkeit ausgeschlossen blieb, das des Alten Testamentes. Aber dabei blieb de Wette nicht stehen, indem er den Trieb in sich fühlte, über Grund und Zusammenhang der christlichen Glaubenswahrheiten sich wissenschaftliche Rechenschaft zu geben, mithin auch den dogmatischen und ethischen Studien sich zuzuwenden. Er war dem Gang der philosophischen Forschungen nicht fremd geblieben, und namentlich war es sein Freund Johann Friedrich Fries, der in dieser Hinsicht auf ihn einen entschiedenen Einfluß übte. Fries (geb. den 23. Aug. 1773 zu Barby) war, wie Schleiermacher, aus der Brüdergemeinde hervorgegangen, hatte sich aber von derselben losgesagt und sich hauptsächlich dem Studium der Philosophie zugewandt, worin er denn auch sowohl in Jena als in Heidelberg als Lehrer auftrat. Er schloß sich theilweise an Kant, theilweise an Jacobi an, ohne mit ihnen ganz übereinzustimmen. Noch bestimmter aber unterschied er sich von den speculativen Philosophen, den sogen. Naturphilosophen aus der Schelling'schen Schule dadurch, daß er alle Philosophie auf psychologische Selbstbeobachtung gründete. Neben dem Wissen sicherte er auch dem Glauben und der Ahnung ein Gebiet, verstand aber unter dem Glauben nicht das was die Kirche so nannte, sondern die subjective Erfassung des Unendlichen in Form des Gefühles. Indem de Wette an diese Philosophie sich anschloß, glaubte er auch die Versöhnung zwischen Glauben und Wissen gefunden, und zugleich den Standpunkt erreicht zu haben, der ihn über den Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus hinaushob. Damit schied er sich nun aber auch thatsächlich von der einen Partei wie von der andern und wußte es weder der einen noch der andern zu Dank zu machen. Die Altgläubigen sahen in ihm nach wie vor einen gefährlichen Neuerer und die Verstandesnüchternen warnten vor seinem Mysticismus, den sie als einen verdächtigen Bundesgenossen zurückwiesen. Nur allmälig wurde de Wette zu Schleiermacher hingezogen. Er besuchte dessen Predigten und fand darin Erbauung, obgleich er, was das System betrifft, sich nicht in dessen Grundanschauungen finden konnte. Gleichwohl zeigen sich unverkennbare Berührungspunkte zwischen beiden Männern. Wie Schleiermacher, wenn auch von andern Principien aus, strebte auch de Wette nach einer Umgestaltung der ethischen Wissenschaft (der christlichen Sittenlehre). Nicht in ihrer äußern Gesetzlichkeit, sondern in der Gesinnung, aus der sie hervorging, lag ihm der sittliche Werth einer Handlung. Die Begeisterung bildete einen wesentlichen Factor in seinem System. Aber eben dieser moralische Idealismus war's, der seiner äußern Lebensstellung unver-

muthet eine (menschlich gesprochen) unerfreuliche Wendung gab. Es war am 23. März 1819, als ein irregeleiteter Jüngling Karl Sand von Wunsiedel, Student der Theologie in Jena und Mitglied der dortigen Burschenschaft, die wahnsinnige That beging, den russischen Staatsrath August von Kotzebue, in welchem die deutschen Patrioten einen Verräther des Vaterlandes und einen Verderber der Sitten erkannten, in Mannheim, wohin er ihm nachgereist war, meuchlerisch umzubringen. Ein Gefühl des Entsetzens ging durch ganz Deutschland und die öffentliche Stimme verurtheilte die That als eine verbrecherische, wenn sie auch Mitleid mit dem jugendlichen Schwärmer haben mochte. De Wette war um so tiefer von dem Ereigniß ergriffen, als er der Mutter des Verbrechers befreundet war. Den 31. März richtete er einen Trostbrief an sie, worin er zwar die That selbst als eine „ungesetzliche, unsittliche, der sittlichen Gesetzgebung zuwiderlaufende" bezeichnete und sich auch deutlich gegen den Grundsatz verwahrte, „als ob je das Böse durch das Böse überwunden werden könne, oder als ob der Zweck die Mittel heilige", worin er aber zugleich den „reinen frommen Jüngling" gegen das Urtheil des „großen Haufens" in so weit in Schutz nahm, als er an dessen That den subjectiven Maßstab der Gesinnung legte und sie auf eine Linie stellte mit der That einer Charlotte Corday. Ob er damit das rechte Heilmittel auf die Wunde der gebeugten Mutter gelegt, mag allerdings bezweifelt werden; die Stimmen waren schon damals darüber getheilt. De Wette selbst war der Ansicht, daß er über das, was er in einem Privatbrief geschrieben, nur Gott und seinem Gewissen verantwortlich sei. In Betreff seiner moralischen Grundsätze, die er als öffentlicher Lehrer vertrete, berief er sich auf seine Sittenlehre, die der Welt gedruckt vor Augen liege. Höheren Orts wurde es anders angesehen. Der König, dem eine Abschrift des Briefes zu Gesichte gekommen war, ließ dem Verfasser desselben durch den Minister v. Altenstein eröffnen, daß durch diesen Brief seine Stellung als öffentlicher Lehrer der Theologie und christlichen Moral eine unhaltbare geworden sei, und so erhielt de Wette, trotz der eingelegten Fürbitte des akademischen Senates, unter'm 2. October 1819 seine Entlassung. Er fügte sich, wie er in einem Schreiben an den König sich ausdrückt, „mit Geduld und Ergebung und mit dem Bewußtsein, neun Jahre lang bei einem stillen, unbescholtenen Lebenswandel mit redlichem Willen das ihm anvertraute Amt verwaltet zu haben." Ohne die ihm angebotene Geldentschädigung anzunehmen, zog er sich nach Weimar zurück, wo er sich mit gelehrten Arbeiten, namentlich mit der Herausgabe der Briefe Luthers beschäftigte. Da schrieb er auch seinen Roman:

„Theodor oder des Zweiflers Weihe" (Berlin 1822), die fingirte „Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen", nach dem Ideal, das er sich von einem solchen entworfen hatte. Auch hier war die Versöhnung von Glauben und Wissen das hervorragende Thema. Ja, er wagte sich nun auch auf ein Gebiet, dem er bisher als Gelehrter ferne geblieben, das praktische Gebiet des Predigers. Als er den 13. Sonntag nach Trin. im Jahr 1821 mit großem Beifall in der St. Katharinenkirche in Braunschweig gepredigt hatte, faßte die Gemeinde den Entschluß, ihn zu ihrem Pastor zu wählen. Der förmlichen Wahl kam nun aber ein Ruf nach Basel zuvor, den er annahm. Wir werden seiner Wirksamkeit, die er bis an seinen Tod (den 16. Juni 1849) als Professor der Theologie in Basel entwickelte, im Zusammenhang mit der schweizerischen Kirchengeschichte wieder begegnen. Für jetzt sei nur bemerkt, daß er während einer Zeit von 27 Jahren, die er in Basel zubrachte, noch einen großen Theil derselben seiner litterarischen Thätigkeit zuwandte. Noch in einer seiner letzten Schriften, dem Commentar über die Offenbarung Johannis legte er folgendes Zeugniß ab: „Ich kann nicht wissen, was das Schicksal unsrer theuern protestantischen Kirche sein wird. Aber das weiß ich, daß in keinem andern Namen Heil ist, als im Namen Jesu Christi des Gekreuzigten, und daß es für die Menschheit nichts Höheres giebt, als die in ihm verwirklichte Gottmenschheit und das von ihm gepflanzte Reich Gottes, eine Idee und Aufgabe, welche noch immer nicht recht erkannt und in's Leben eingeführt ist, auch von denen nicht, welche sonst mit Recht als die eifrigsten und wärmsten Christen gelten. Das Christenthum muß Leben und That werden. Wie lange wird es aber währen, bis man dahin aus dem unfruchtbaren engen Kreise des abstracten Verstandes und weichlichen Gemüthes den Weg findet!" Dem Schmerz über die geringe Frucht seines redlichen Forschens und Strebens hat er in den Worten Ausdruck gegeben:

„Den Samen hab' ich ausgesät,
Doch wo ist nun die reife Ernte?
Wie selten, daß man recht versteht
Und recht benutzet, was man lernte.

„Ich fiel in eine wirre Zeit,
Die Glaubenseinheit ward vernichtet,
Ich mischte mich mit in den Streit,
Umsonst, ich hab' ihn nicht geschlichtet.

„Für Freiheit und Gerechtigkeit
Ward und wird noch der Kampf gestritten,
Mir Herzensangelegenheit,
Gern hätt' ich mehr dafür gelitten."

Weit näher der positiven, biblischgläubigen Richtung stand, neben de Wette, zur Seite Schleiermachers in Berlin ein anderer Mann, der aus dem Judenthum hervorgegangene große Kirchenhistoriker August Neander. *)

David Mendel, der Sohn eines in bescheidenen Verhältnissen lebenden jüdischen Handelsmanns wurde den 17. Januar 1789 in Göttingen geboren. Seine Mutter, eine geb. Gottschalk aus Hannover, war eine Verwandte des Philosophen Mendelssohn. Sie zog bald nach dem Tode ihres Mannes nach Hamburg. Dort besuchte der junge Israelite das Johanneum, dem der Director Gurlitt, ein Pädagog ersten Ranges, wiewohl ein Mann der rationalistischen Richtung vorstand. Er zeichnete sich durch seine guten Fortschritte in der classischen Bildung aus. Im Jahr 1805 hielt er nach wohlüberstandener Maturitätsprüfung eine Rede zu Gunsten seiner jüdischen Glaubensgenossen. **) Das Studium des Plato, dem er sich mit Eifer hingab, sollte ihm die Vorstufe zum Christenthum werden. Auf dem akademischen Gymnasium Hamburgs, wo er sich noch weiter für die Universität vorbereitete, trat er in eine Verbindung mit jungen Männern, deren Symbol der „Nordstern" war. Auch Chamisso und Varnhagen gehörten zu diesem Bunde, in dem wir ferner die Namen Sieveking, Noodt und Neumann finden. ***) Nach dem letzt Genannten wandelte Mendel, nachdem er am 25. Febr. 1806 die Taufe empfangen, seinen Namen in Johann August Wilhelm Neander um. Schleiermachers Reden über Religion hatten auch auf ihn einen tiefen Eindruck gemacht. Litten auch seine Ansichten

*) Otto Krabbe, August Neander, ein Beitrag zu dessen Charakteristik. Hamburg 1852. Kling, in den Stud. und Krit. 1851. II. Uhlhorn in Herzogs Realencycl. X. S. 235 ff.

**) De Judaeis optima conditione in civitatem recipiendis.

***) Wilhelm Neumann schreibt aus Hamburg (11. Febr. 1806): „Wir haben unter unsern Mitstudierenden einen trefflichen Jüngling kennen gelernt, der Vereinigung zum Nordstern ganz würdig. Platon ist sein Idol, und sein immerwährendes Feldgeschrei; er sitzt Tag und Nacht über ihm und es mag Wenige geben, die ihn so ganz und so in aller Heiligkeit in sich aufnehmen. Es ist wunderbar, wie er hieß alles so ganz ohne fremden Einfluß geworden ist, blos durch Betrachtung seiner selbst und redliches reines Studium. Ohne von der romantischen Poesie viel zu kennen, hat er sie sich selbst construirt und die Keime dazu im Plato aufgefunden. Auf die Welt um sich herum hat er mit tiefer Verachtung blicken gelernt." Vgl. Chamisso's Werke, herausgegeben von Hitzig, Bd. V. Beilage 2 S. 366, wo sich auch Neanders Briefwechsel mit Chamisso findet. Dieser schreibt einmal von ihm an de la Foyé „Neanders Briefe sind göttlich." In diesen Briefen tritt denn auch noch ganz der Einfluß hervor, den Schleiermachers Reden auf ihn geübt.

vom Christenthum anfänglich noch etwas an jugendlicher Unklarheit, so stand ihm doch schon fest, daß er durch die Taufe, als dem Bade der Wiedergeburt, zu einem neuen Menschen geboren sei, was sich ja auch in seinem Namen ausdrückte. Sein Briefwechsel mit Chamisso läßt uns interessante Blicke in seinen damaligen Gemüthszustand thun. Hatte er sich erst zum Studium der Rechtswissenschaft entschieden, so wurde es ihm nach reiflicher Prüfung doch immer klarer, daß er zum Theologen bestimmt sei. Diesen Entschluß theilte er auch seinem Freunde Chamisso in begeisterten Worten mit. Aber schon jetzt war es auch die gläubige Theologie in ihrem Kampf mit der Vernunftvergötterung der Zeit, der er mit aller Entschiedenheit sich zuwandte. „Gott schenke mir Kraft, wie ich es wünsche und strebe, ihn, den Einen, in einem Sinn, wie es der gemeine Verstand nie zu begreifen vermag, zu erkennen und den Profanen zu verkünden. Heiliger Heiland! Du allein kannst uns ja mit diesem profanen Geschlecht versöhnen, für das du von inniger Liebe entbrannt, ohne daß es solches verdiente, lebtest, littest und starbst. Du liebtest die Profanen, und wir können sie nur hassen, vernichten.“ Nun zog er, mit dem Vorsatze, Theologie zu studieren, nach Halle. Auch da ließ er Schleiermacher auf sich einwirken; ein Beweis, daß er bei aller Entschiedenheit des Glaubens sich frei hielt von aller Engherzigkeit. Die Kriegsereignisse von 1806 nöthigten ihn, Halle mit Göttingen zu vertauschen. Damals stand der Kirchenhistoriker Gottlieb Jacob Planck daselbst auf der Höhe seines Ruhms. Durch ihn wurde Neander in das Studium der Kirchengeschichte näher eingeführt, durch ihn auch bestimmt sich dem akademischen Lehrfach zu widmen. Eine Reise, die er über Hannover nach Hamburg unternahm, brachte ihn auch mit Claudius, dem Wandsbecker Boten in Verbindung. In Wandsbeck hielt er seine erste Predigt über Joh. 1, 1 ff. Durch die Erfahrungen, die er auf dieser Reise machte, namentlich durch das Gespräch mit einem Professor Frick, mit dem er in Hannover, im Hause seines Oheims und Gönners, des Medicinalrath Stieglitz zusammentraf, bewogen ihn, mit noch größerem Ernst als bisher sich in die Urkunden des Christenthums zu vertiefen. Nach seiner Rückkehr bemerkten seine Freunde eine große Veränderung an ihm. Die philosophischen Schriften von Schleiermacher, Fichte, Schelling wurden bei Seite gelegt, das neue Testament und die Kirchenväter traten an ihre Stelle. In die letztern vertiefte er sich nun auch mit einer solchen Energie, daß ihm von nun an sein Beruf zum Kirchenhistoriker als sein eigentlicher Lebensberuf unverrückbar vor der Seele stand. Bald sollte ihm auch Gelegenheit werden, seine

Kenntnisse als Schriftsteller und akademischer Lehrer zu verwerthen. Im Jahr 1811 habilitirte sich Neander in Heidelberg als Privatdocent, aber nicht lange brauchte er auf eine Anstellung zu warten. Noch ehe er seine erste Monographie „Ueber den Kaiser Julian und sein Zeitalter" (Leipzig 1812) veröffentlicht hatte, wurde er zum außerordentlichen Professor ernannt. Bald darauf (1813) traf auch ihn, wie schon früher de Wette, der Ruf nach Berlin. Hier vertrat er dann neben seinen Collegen Schleiermacher, de Wette, Marheineke, die sich zunächst auf andern Gebieten bewegten, recht eigentlich das Fach der Kirchengeschichte und zwar in einer Weise, die zu erkennen gab, daß auch auf diesem Felde der theologischen Wissenschaft eine neue Zeit angebrochen sei. *)

Wenn seit Mosheim die Kirchengeschichte sich freigemacht hatte von den confessionellen Schranken, in denen sie sich früher bewegte, so war sie bald nachher in eine neue Dienstbarkeit gerathen, nicht zwar in die der kirchlichen, aber anderer Vorurtheile von nicht geringerm Einfluß. Nachdem Semler durch seine Kritik die Zweifelsucht angeregt, bemächtigte sich der sog. Pragmatismus der Geschichte, d. h. man saß über den Thatsachen zu Gericht und suchte sich oft das Größte aus kleinlichen Ursachen zu erklären. Schon der Lehrer Neanders, Planck vermied die Klippen nicht, an denen eine unbefangene Forschung zu scheitern drohte. Vollends aber war der Rationalismus seiner Natur nach ungeschichtlich; er legte sich die Geschichte zurecht nach seiner Weise, er meisterte sie aus abstracten Voraussetzungen heraus über das was möglich und nicht möglich sei. Damit hing denn auch jenes Bestreben zusammen, das Wunderbare der biblischen Geschichte sich natürlich zu erklären, vollends aber die Traditionen der Kirche in das Gebiet der Fabel und der absichtlichen Lüge zu verweisen. Das Unvermögen, sich in frühere Zustände zu versetzen, führte zu den verkehrtesten Urtheilen über das Mittelalter und seine Erscheinungen. So wurde die Kirchengeschichte nachgerade zu einer Geschichte der menschlichen Thorheiten und Verirrungen. Selbst geistreiche Kirchenhistoriker wie Spittler und Henke verfielen diesem historischen oder vielmehr unhistorischen Rationalismus. Dieser tendentiösen Behandlung der Geschichte gegenüber verhielten sich dann wohl Andere rein objectiv, und meinten, die Tugend des Historikers bestehe in absoluter Theilnahmlosigkeit an seinem Stoffe. So sollte auch der Kirchenhistoriker

*) Vgl. meine Abhandlung: Neanders Verdienste um die Kirchengeschichte, in den Studien und Kritiken. 1851. Heft 3 und Ullmans Vorrede zu der dritten Auflage der Neander'schen Kirchengeschichte. Hamburg 1856.

keine Liebe zur Kirche, keine Begeisterung*) für die Thatsachen verrathen, die er berichtete. Nun aber konnte Neander weder mit der einen noch mit der andern Weise sich befreunden. Auch die kühle Pragmatik seines Lehrers Planck konnte den nach tiefern Zusammenhängen der Ereignisse forschenden Geist des christlichen Theologen nicht befriedigen. Er sah in der Geschichte der Kirche Christi „einen sprechenden Beweis von der göttlichen Kraft des Christenthums, eine Schule christlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte hindurch ertönende Stimme der Erbauung, der Lehre, der Warnung für Alle, welche hören wollen".**) Neander begann seine kirchenhistorische Laufbahn nicht damit, zu den vielen Compendien der Kirchengeschichte ein neues zu schreiben. Er machte zu dem größern Werk, das er im Jahr 1825 herausgab, bedeutende Vorarbeiten. Ein Hauptverdienst ist es, daß er wieder mit Vorliebe der monographischen Darstellung sich zuwandte, daß er aus den lebendigen Persönlichkeiten heraus, welche aus dem Strom der Ereignisse auftauchten, auch die Strömung selbst zu begreifen suchte. Ihm verdanken wir die schönen Lebensbilder eines heil. Bernhard von Clairvaux, eines Chrysostomus, später eines Tertullian und so auch was er über Verbreitung des Christenthums, über Hus u. a. in den „Denkwürdigkeiten" mittheilte. Nun lernten nicht nur die Theologen, es lernten auch die Gebildeten in der Gemeinde, denen diese Bücher zugänglich waren, die Männer der alten und der mittlern Zeit mit andern Augen betrachten als mit denen des rationalistischen Dünkels; es schlug ihnen wieder ein Herz entgegen aus dem Leib der Kirche, der nur zu lange als ein Leichnam unter dem Secirmesser der Kritik dagelegen. Es dufteten ihnen wieder Blüthen entgegen von dem Felde her, das ihnen bei der frühern Behandlungsweise als eine unfruchtbare Einöde oder als ein Wald erschienen sein mochte, den man vor lauter Bäumen nicht sah.

Neanders Thätigkeit in Berlin ging jedoch nicht auf in der Kirchengeschichte. Er las auch Exegese und andere Collegien. Aber was ihn besonders bei den Studierenden beliebt machte, das war nicht nur seine Gelehrsamkeit, sondern seine ganze, Liebe strahlende, Liebe gewinnende Persönlichkeit. Die Welt weiß sich viel zu erzählen von Neanders Unbeholfenheit in den Dingen des alltäglichen Lebens und seinem wunderlichen Haushalte (er war nie verheirathet und bedurfte der schwesterlichen Hülfe und

*) Dieser Richtung huldigten um jene Zeit die Kirchenhistoriker Schmid in Gießen, Danz in Jena, theilweise auch Gieseler, obwohl letzterer an die Kirchenhistoriker höhere Forderungen stellte, auch in christlich-religiöser Beziehung.

**) Vorrede zur ersten Ausgabe. Hamburg 1825.

Pflege); aber wie Vieles und weit Erbaulicheres wußten die von ihm zu berichten, denen er als Retter aus leiblicher wie aus geistlicher Noth erschienen. Manche Jünglinge, denen Schleiermacher unzugänglich blieb, oder denen der scharfe Luftzug seiner Dialektik zu schneidend, oder denen seine und de Wette's Kritik beunruhigend sein mochte, fanden an Neander „dem Pectoraltheologen", wie der Spott ihn nannte, einen Halt mitten im Kampfe der Zweifel. Aber auch für die, welche an jene Meister sich anschlossen, bildete Neander eine wohlthätige Ergänzung.

Bald fand die gläubige Theologie, wie sie jetzt schon in ihrem Unterschied von der kritischen genannt wurde (obgleich Neander die Kritik keineswegs verschmähte) einen willkommenen Halt an einem jüngern Berliner Docenten, der an den Neander'schen Kreis sich anschloß, Friedrich August Tholuck (geb. den 30. März 1799), dem Sohn eines Goldarbeiters zu Breslau, der dem väterlichen Beruf entsagt hatte, um sich dem Studium der Wissenschaften zu widmen, zu dem er einen unwiderstehlichen Drang in sich fühlte. Es waren die orientalischen Sprachen, für die er eine entschiedene Vorliebe zeigte, wie denn auch seine frühste schriftstellerische Leistung diesem Gebiet angehörte. In seinen frühern Studienjahren war er so weit vom orthodoxen Glauben abgekommen, daß er bei seiner Abgangsrede vom Gymnasium die Vorzüge des Muhammedanismus vor dem Christenthum zu seinem Thema wählte. Auch er war durch Schleiermachers Reden religiös angeregt, noch mehr aber durch den persönlichen Umgang mit Neander zu einer tiefern christlichen Erkenntniß geführt worden. Eine Gelegenheit, sowohl sein Wissen zu verwerthen, als auch auf die jugendlichen Gemüther religiös erweckend einzuwirken, bot sich ihm dar, als er veranlaßt wurde, nach de Wette's Entfernung, Vorlesungen über das Alte Testament zu halten. In ihm erhielt das, was man die pietistische Richtung nannte, einen warmen Vertreter. Diese Richtung gab sich auch unverhohlen zu erkennen in dem Buche von der wahren Weihe des Zweiflers, die er de Wette's Theodor entgegensetzte und worin er den Gegensatz von Sünde und Erlösung der ältern Heilslehre der Kirche gemäß darstellte und das Bewußtsein davon in den Gemüthern wieder wach zu rufen suchte, eine Bußpredigt an die Gewissen. Wir werden diesem Theologen und seiner Einwirkung auf die Zeit später wieder begegnen.

Unter dem Einfluß der neuern Theologie, die man noch jetzt, je nach ihren Phasen bald die gläubige, bald die speculative, bald wieder die vermittelnde zu nennen pflegt, genug, unter dem Einfluß einer Theologie, für welche die herkömmliche Benennung des Rationalistischen und

Supranaturalistischen und der Combination zwischen beiden *) nicht mehr ausreichen wollte, mußte auch die Schrifterklärung (Exegese) eine andere werden, als die frühere. Wenn der noch ungeschulte, „vulgäre" Rationalismus mit der größten Willkür durch exegetische Gewaltthaten die biblischen Schriftsteller genöthigt hatte, zu sagen was ihm beliebte, wenn er die erzählten Wunder nicht nur natürlich erklärte, sondern sogar auch da keine Wundererzählung finden wollte, wo sie vorlag, **) wenn er ferner aus dem lehrhaften Theile der Schrift alles Geheimnißvolle, dem gemeinen Menschenverstande Unbegreifliche auf das Niveau des Trivialen herunterzudrücken suchte und von alle dem nichts in der Schrift finden wollte, was die Kirche zum Dogma ausgeprägt hatte, so schlugen denn doch die Bessern, die Gewissenhaftern und wahrhaft Vernünftigen unter den Vernunfttheologen einen andern Weg ein. Auf der Bahn wandelnd, die schon Ernesti um die Mitte des 18. Jahrhunderts eingeschlagen, beflissen sie sich mit dem Aufwand philologischer Genauigkeit einer dem Buchstaben der Schrift gerecht werdenden grammatisch-historischen Erklärung, ohne zu fragen, ob das Erzählte oder das lehrhaft Vorgetragene mit ihrer persönlichen Ueberzeugung stimme oder nicht. ***) Sie ließen den ihnen persönlich oft ziemlich gleichgültigen Schriftsteller reden und zogen sich als die bloßen Dolmetscher hinter ihn zurück. Die Exegeten dieser Schule haben unstreitig viel Tüchtiges und noch jetzt im Dienste der Wahrheit Verwendbares zu Tage gefördert, für das man ihnen dankbar sein muß. Ja, es kann nicht genugsam anerkannt werden, wie gerade in der verschrieenen Zeit des Rationalismus die unbefangene Schrifterklärung, wie sie doch dem Protestantismus allein heilsam werden konnte, mächtige Fortschritte gethan hat. Auch die gläubigste Theologie würde ohne die von den Rationalisten ihnen dargereichten Hülfsmittel noch heute im Dunkeln tappen; sie würde, ohne es zu wissen und zu wollen, den reinen Schriftgehalt der Willkür frommer Einfälle, wie sie nicht selten auch die Gläubigen in die Schrift hineingetragen, preisgegeben haben. Nichts desto weniger steht Jeder ein, daß eine solche, dem in der Schrift sich offenbarenden Worte Gottes fremd bleibende, sich gegen dessen Heilsgehalt abschließende, mit objectiver Trockenheit das Bibelwort wiedergebende Schrifterklärung eben so wenig das Rechte, den

*) Rationaler Supranaturalismus — supranaturaler Rationalismus.

**) So sollte das Wandeln Christi auf dem See zu einem ganz natürlichen Wandeln am See werden, da man das ἐπί mit „am" übersetzte.

***) Als Vertreter dieser Schule mögen beispielsweise für das alte Testament Gesenius, für das neue Winer gelten.

Forderungen der theologischen Wissenschaft Genügende sein könne, als jene rein objective Behandlung der Kirchengeschichte, von der wir vorhin gesprochen haben. Wie ganz anders waren doch ein Luther, ein Calvin den heiligen Schriften gegenübergestanden, in deren Herz auch mit ganzem Herzen einzudringen ihr höchstes Bemühen war! Im Geiste dieser Männer, wenn auch vom Standpunkte einer fortgeschrittenen Wissenschaft aus das Wort Gottes auszulegen, das war es, was sich immer mehr und immer dringender als Bedürfniß herausstellte. So hat namentlich Tholuck wieder auf Calvin hingewiesen, bei dem auch die Schriftgelehrsamkeit des 19. Jahrhunderts sich nicht schämen sollte in die Schule zu gehn. So war es aber auch ein jüngerer Docent in Berlin, Friedrich Lücke (geb. den 24. August 1791 zu Egeln bei Magdeburg*), der im Jahr 1817 in seinem „Grundriß der Hermeneutik" die Fingerzeige gab zum Betreten einer neuen Bahn in Absicht auf Schrifterklärung. Das Wort Luthers: „Zum Dolmetschen gehört ein recht fromm, treu, fleißig, geistlich gelehrtes, erfahren, geübt Herz" wurde der Leitstern, auf den er hinwies und den er selber bei seiner Schriftforschung im Auge behielt. Nicht lange ließ er auf sich warten, um mit eignem Beispiel voranzugehn. Schon im Jahr 1818 als Professor der Theologie an die neu gegründete Universität Bonn berufen, trat er im Jahr 1820 mit seinem Commentar über das Evangelium des Johannes hervor, dem später die Erklärung der übrigen Johanneischen Schriften folgte. Das Buch machte großes Aufsehn. Die Einen begrüßten es als ein schönes Zeichen der Zeit; von anderer Seite erhob sich Widerspruch, und zwar aus beiden Lagern. Die Rationalisten fielen über das Buch her, als über ein mystisches, dem nüchternen Verstande widerstrebendes; aber auch den Supranaturalisten vom alten Schlag hatte der Verfasser es nicht zu Dank gemacht. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß der junge Most, der in dem umfangreichen Gefäße dargeboten wurde, noch in der Gährung begriffen war und daß sich manches läutern mußte, wie es auch in den spätern Ausgaben geschehen ist. Immerhin aber war damit die Bahn gebrochen. An die Stelle einer matten, saft- und kraftlosen Exegese, wie sie häufig geübt wurde, den strebsamen Geistern mehr zur Pein als zur Erbauung, trat nun mehr

*) Vgl. das Weitere über ihn bei Ehrenfeuchter in Herzogs Realenc. VIII. S. 525. Jul. Müller in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1855. No. 16 und 17 und meinen Artikel in Gelzers Monatsblättern.

und mehr eine lebenswarme, in das Geheimniß der Gottseligkeit sich vertiefende Schrifterklärung. Daß diese auch wieder ihre Gefahren mit sich brachte, daß sie von unklaren Köpfen auf Kosten einer streng wissenschaftlichen Forschung betrieben werden konnte, soll nicht geleugnet werden. Aber wenn Einer, so war es gerade Lücke, der sowohl in seinen Bonner Vorträgen, als auch späterhin, nachdem er im Jahr 1827 einem Ruf nach Göttingen gefolgt war, einer besonnenen, alle falsche Ueberschwenglichkeit abweisenden Exegese das Wort redete und an die rechte Zucht des Geistes gewöhnt, auch in Handhabung derselben als ein Meister in Israel voranging. Gehörte doch er recht eigentlich zu den Bannerträgern einer gesunden, die Abweichungen zur Rechten wie zur Linken vermeidenden Theologie der Vermittlung, im besten Sinne des Wortes. — Lücke starb den 14. Februar 1855.

Aber nicht allein auf den akademischen Lehrstühlen, auch auf der Kanzel machte sich, und zwar schon vor dem Einfluß der Schleiermacher'schen Richtung und unabhängig von ihr, eine von der Oberfläche in die Tiefe gehende Schrifterklärung geltend, wie sie schon Bengel zu seiner Zeit angebahnt hatte und wie sie mitten unter den Verwüstungen eines negativen Zeitgeistes sich ihre Freunde und Anhänger gewonnen hat. Es sei uns gestattet, hier einen der ernstern Geister aus der reformirten Kirche heraufzuführen, der uns wieder in eine etwas andere Sphäre versetzen wird, als die, worin wir uns bisher bewegt haben. Wir müssen dabei etwa um zwei Jahrzehnte zurückgehn.

Gottfried Menken,*) der Sohn eines Bremer Kaufmanns und mütterlicher Seits der Großenkel des uns schon bekannten Fr. A. Lampe,**) wurde geboren den 29. Mai 1768. Er war besonders von seiner Mutter in den Wegen der von den Vätern auf die Kinder und Enkel vererbten Gottseligkeit erzogen worden. So brachte er von Haus aus einen Abscheu mit sich gegen alles, was dem Unglauben ähnlich sah. Er studierte seit 1788 in Jena, fand sich aber gründlich abgestoßen von der dort herrschenden Richtung. Die Bibel und Jacob Böhms Schriften waren es, in die er sich vertiefte. Er verzweifelte an der Theologie als Wissenschaft und begnügte sich, „ein heiliger Idiot" zu werden, der am Wort Gottes sich genügen lasse und keines Menschenworts begehre.

---

*) Gildemeister, Leben und Wirken des Dr. Gottfried Menken, weiland Pastor Primarius zu St. Martini in Bremen. 2 Bd. Bremen 1861. M. Göbel, in Herzogs Realenc. IV. S. 328 ff. Sack, Geschichte der Predigt. S. 297 ff.

**) Vorl. Bd. VI. S. 103.

Tag und Nacht studierte er allein für sich die heil. Schrift, und zwar in den Grundsprachen. Die Zweifel blieben auch bei ihm nicht aus; aber unter Fasten und heißen Gebeten gelobte er Gott auf den Knieen, sein ganzes Leben dem Dienste der Wahrheit zu weihen, wenn ihn Gott seiner und seines Wortes gewiß machen werde. Auch in Duisburg, wohin er sich im Jahr 1790 begab, fand er weder bei den Professoren noch bei den Studenten das, was er suchte. Dagegen übten die frommen Freunde Achalis und Schlegtendal einen wohlthätigen Einfluß auf ihn. Von noch größerer Entscheidung für ihn war sein Eintritt in das Haus des Rectors Heinrich Hasenkamp und die Verbindung mit Dr. Collenbusch, so wie überhaupt mit den Christen am Niederrhein, im Clevischen und Bergischen. In diesen Gegenden hatte sich von den früheren Tagen eines Tersteegen und Jung-Stilling her ein biblisches, pietistisch und mystisch tingirtes Christenthum erhalten, das der kritisch-rationalistischen Zeitströmung einen festen Damm entgegensetzte. In jeder Beziehung orthodox konnte jedoch auch dieses Christenthum nicht genannt werden. Auch hier übte der Subjectivismus sein Recht aus, nur in andrer Weise als bei den Rationalisten. Die Gebrüder Hasenkamp und Samuel Collenbusch geben die sprechendsten Belege.*) Bei allem biblischen Realismus, dem diese Schule huldigte, bei aller massiven Auffassung der bildlichen Ausdrücke vom Reiche Christi, setzte sie sich mit der kirchlichen Rechtgläubigkeit gleichwohl in Zwiespalt, namentlich darum, daß sie das Leiden Christi nicht als ein stellvertretendes Strafleiden, sondern als ein die Person des leidenden Erlösers läuterndes, zu seiner innern Vollendung dienendes Werk faßte, ein Werk, worin er seinen Gehorsam gegen den himmlischen Vater bis zum Tode am Kreuz auf's herrlichste bewiesen. Menken aber war es, der die Collenbuschische Lehre von den ihr noch anhaftenden Irrthümern oder dem Anstößigen, das in ihr gefunden wurde, zu reinigen und sie dann dem Verständniß der Gläubigen in der größern Christengemeinde zugänglich zu machen suchte; also immerhin auch ein Stück von Vermittlungstheologie! In seiner theologischen Richtung schloß er sich hauptsächlich an Bengel an, in dem er einen echten Schrifttheologen erkannte. Auch an Hamann erinnert er unwillkürlich. Menken, der zuvor eine Hülfspredigerstelle in

*) Das Weitere über sie bei M. Göbel, in Herzogs Realenc. V. S. 574 ff. und VIII. S. 19 ff. Vgl. auch die (von Göbel im Elberfelder Kreisblatt theilweise berichtigte) Darstellung der Lehre Kollenbuschs und verwandter Richtungen von F. W. Krug. Elberfeld 1851.

Frankfurt a. M. und eine Pfarrstelle an der deutsch-reformirten Gemeinde in Wetzlar versehen hatte, bekleidete seit dem Jahr 1802 das Pastorat zu St. Pauli in Bremen. Im Jahr 1811 ward er Pastor Primarius zu St. Martini. Ueberall, wo er auftrat, erfreute er sich einer großen Zuhörerschaft, auch aus den gebildeten Ständen; auch viele vornehme Frauen zählten zu seinen Verehrerinnen; doch suchte er die Gunst der Vornehmen nicht. „Zu seiner Freundschaft taugte kein Mensch, der den Herrn Jesum nicht lieb hat; einen Handwerker, der an Jesum Christum glaubt, zog er jedem Ungläubigen vor.“ Unter seinen Verehrern galt das Urtheil: „Menken sei ohne Zweifel der vorzüglichste Prediger in ganz Deutschland“. Seine Predigtweise war sehr verschieden von der der damals gefeierten Kanzelredner. Er war vornehmlich Schrifterklärer und wählte sich meist größere Schriftabschnitte zu Texten, die er nach ihrem Zusammenhange auslegte, während so viele Prediger seiner Zeit den aus dem Zusammenhang herausgehobenen Text nur zu einem Motto machten oder ihn umgingen.*) Er predigte sonach nicht nur über ein Schriftwort, sondern recht eigentlich aus dem Schriftwort heraus, und das selbst wieder in einer schriftgemäßen, der Kanzel würdigen Sprache, ohne Schwulst und Ziererei.

Nicht nur zu Reinhard, sondern auch zu Schleiermacher bildete Menken insofern einen Gegensatz, als er (hierin mit Herder zusammentreffend) die Homilie wieder zu Ehren brachte, ja in ihr die geeignetste Redegattung erblickte. Zudem war sein Verhalten zur Bibel, zumal des alten Testamentes ein anderes als das Schleiermachers. Das aber hat er bei aller Verschiedenheit mit Schleiermacher gemein, daß er den her-

*) „Ich kann die Predigten nicht leiden,“ schrieb er schon im Jahr 1799, „von denen ein verständiger Zuhörer sagen muß: Viel und vielerlei Gutes, nur das nicht, was dieser Text enthält, was über diesen Text hätte gesagt, was aus diesem Texte hätte entwickelt und dargestellt werden sollen. Ich halte dafür, dem Satan sei ein Hauptstreich gegen das Reich Gottes auf Erden gelungen, als es ihm gelang, die alte biblisch-analytische Methode zu verdrängen und die synthetische einzuführen. Da, als man anfing, das Wort Gottes als ein Spruchkästlein zu gebrauchen, den Text nichts als ein Motto sein ließ und anstatt dem Volke ein Wort Gottes auszulegen, über ein allgemeines, armes, in den Lüften schwebendes Thema redete, da war's um allen Nutzen der Predigten gethan. Predigen heißt nach der Idee, die ich davon habe, nichts anderes, als das Wort Gottes verkündigen und auslegen oder öffentlich sagen, d. h. mit Erkenntniß und Weisheit zur Erbauung die Wahrheiten der heil. Schrift vortragen. Also muß sich eine gute Predigt an den Text in allen seinen Theilen anschließen, wie ein gutes Kleid an den menschlichen Körper; sie muß nichts in den Text hineintragen, aber auch nichts, was in ihm ist, übergehen; sie muß, soviel als möglich ist, den Text erschöpfen.“

kömmlichen Schlendrian verließ, sich neue Bahnen brach und die Bedürfnisse der Zeit berücksichtigte. Galt er auch (weit mehr als Schleiermacher und dessen Anhang) für orthodox, so war er doch ein entschiedener Gegner aller todten Orthodoxie. „Ich kenne," sagte er einmal, „keine widrigern Menschen, als orthodoxe Prediger, die nur orthodox sind und die Orthodoxie der Gesinnung und des Lebens, die Frömmigkeit und fromme Menschen hassen." *) Mit Freuden begrüßte er darum auch die auf dem religiösen Gebiet eingetretene Erweckung und den Anbruch einer neuen Zeit in der Theologie, wenn er auch nicht in allem mit ihr einverstanden, ja in wesentlichen Anschauungen ihr geradezu entgegen war. „Der Ernst der Zeit," so schrieb er in der Vorrede zu seinen Homilien (1821), **) „das Große der Weltbegebenheiten, des Vaterlandes Unterjochung und Befreiung, der Todeskeim schneller Vergänglichkeit, den eine flache leichtsinnige, der Mode fröhnende Lehre in sich selbst trug — der edlere Sinn, das tiefere Bedürfniß, die würdigere Weise, worin achtungswürdige Männer im Fache der Theologie, der Philosophie, der Ascetik und Moral gearbeitet, geredet und geschrieben haben, das alles zusammen hat einen Geschmack hervorgebracht, vor dem der alte, unwerthe, fade Ungeschmack eines leichtsinnigen Unglaubens, der so wenig wahre Philosophie als Theologie und am Ende weder eine Moral noch Ascetik mehr hatte, nicht bestehen konnte. Es mußte anders werden und es ist in Vielem anders und in Manchem auch besser geworden."

In Duisburg, wo Menken seine Studien gemacht, wurde, als dieser schon auf der Höhe seines Wirkens stand, den 12. September 1784 ein Mann geboren, der in der protestantischen Kirche Baierns die bibelgläubige Richtung mit aller Entschiedenheit vertrat. Obwohl dem reformirten Bekenntniß, wie es im Heidelberger Katechismus sich ausspricht, von Herzen zugethan, hat derselbe dennoch auch auf die lutherische Kirche Baierns erweckend eingegriffen. Johann Christian Gottlieb Ludwig Krafft war ein „Schrifttheologe im vollsten Sinne des Wortes", der wohl mehr durch seine persönliche Erscheinung, als durch Scharfsinn und Gelehrsamkeit, mehr durch die Energie seines Glaubens, als durch den Umfang seines Wissens die nach einer festen religiösen Ueberzeugung sich Sehnenden an sich heranzog und ihnen zur Stütze wurde in einer hin- und herwogenden Zeit. Nachdem er erst einer reformirten Gemeinde bei Cleve als Pfarrer vorgestanden, wurde er in dem kampfreichen Jahr 1817 als Professor und Prediger nach Erlangen berufen. In

*) Bei Gildemeister I. 135. **) Ebend. II. S. 85.

beiden Wirkungskreisen fühlte er sich darauf angewiesen, ein neues, schriftgläubiges Geschlecht, sowohl unter Theologen als Laien heranzubilden. In Erlangen stand ihm der fromme Naturphilosoph Schubert zur Seite. Kraffts Kinderlehren und Kinderbetstunden wurden von Jung und Alt mit Erbauung besucht. Zu einer entscheidenden Krise, zu dem was man oft mit dem Worte „Durchbruch" bezeichnet, scheint es bei ihm erst im Jahr 1821 gekommen zu sein. Er starb in seinem 61. Lebensjahre, den 15. Mai 1845.

Als Schriftsteller hat sich Krafft keinen großen Namen erworben; wohl aber lebte er im dankbaren Andenken seiner Schüler fort. Zu diesen gehört der berühmte Rechtsgelehrte Dr. Stahl, der ihn, vielleicht etwas zu hoch greifend, mit Spener, Wilberforce, Harms zusammengestellt hat. *)

Am meisten hat übrigens, wie schon gesagt, die reformirte Kirche jener Zeit mitten in den Strömungen des Rationalismus ihren positiven Charakter zu bewahren gewußt in den Bergischen Gegenden, in Elberfeld und dem Wupperthal. Mit dieser Richtung standen auch Menken und Krafft in mehrfacher Beziehung. Hören wir, was uns Menken **) über diese Gemeinschaft des Glaubens berichtet, schon aus seinen Candidatenjahren 1791:

„Am Montag ging ich nach Elberfeld und Gemarke. Ich war nie dagewesen, und überall wurde ich aufgenommen wie ein langerwarteter Freund, wie ein Bruder, der nach langer Abwesenheit in den Kreis seiner Brüder und Schwestern tritt; überall kannte man mich, überall war mein Tisch gedeckt, mein Nachtlager bereitet und ich gerieth oft in nicht geringe Verlegenheit, wenn ich in mehreren Häusern zugleich speisen und schlafen sollte. Zu Gemarke logirte ich bei dem Prediger. Ich habe dort viele Freunde gehabt und viele Menschen kennen gelernt, die in der Welt selten sind und die von ihrer besten Seite oder vielmehr in ihrem eigentlichen Elemente zu sehen und kennen zu lernen sehr schwer ist, wenn man ganz fremd zu ihnen kommt. In dieser Gegend ist überhaupt so viel Religiosität und Frömmigkeit, wie vielleicht in keiner andern Gegend von Deutschland. Aber die Menschen sind sehr verschieden. Einige, die wenigsten und besten, sind biblisch-orthodox; andere sind Separatisten, gehen nicht zur Kirche und nicht zum Abendmahl; wieder andere sind Pietisten und systematisch orthodox; sie hangen an der Vorstellungsart ihrer Kirche fest und bleiben in ihrer Erkenntniß wie in ihrer Vollkommenheit auf Einem Punkt stehen. Mit den letzteren ist schwer umgehen für einen Menschen mit freiem Herzen und freiem Auge, der an eignes Denken und an eigne Ansicht der Dinge gewöhnt ist, und man bedarf bei ihnen großer Weisheit und Vorsicht, daß man nicht betrübe, was der liebe Gott nicht betrübt haben will, daß man sie nicht von sich ent-

*) s. A. Göbel in Herzogs Realenc. VIII. S. 37 und Hase, Ideale und Irrthümer S. 108.

**) Bei Gildemeister I. S. 49 ff.

ferne und irre mache. Sie sind doch ungleich bessere Menschen, als die Nichtpietisten, die in den Tag hinein leben, ohne sich an Gott und sein Wort zu kehren und sind unendlich viel besser und glücklicher, als die unseligen Leute unsrer Zeit, die eine Ehre darin suchen, ohne Glauben, d. h. wie Vieh in der Welt zu leben."

Aus diesen Kreisen, in denen es zwar auch an theologischen Streitigkeiten nicht fehlte (aber die sämmtlich auf biblischem Boden sich erhebenden Gegensätze gehörten einem andern Gedankenkreise an, als dem der Zeitbewegung*), ging unter andern das Theologengeschlecht der Krummacher hervor, das auch nach dem Maße seiner Gaben mitgewirkt hat, die Substanz des evangelischen Glaubens den Neuerungen gegenüber vor Untergang zu wahren. Friedrich Adolf, geb. den 13. Juli 1767 in der westfälischen Stadt Teckelnburg hat sich auch in weitern, als theologischen Kreisen durch seine Parabeln (1805 ff.) und andere Jugendschriften (Kinderwelt, Festbüchlein u. s. w.) berühmt, zugleich aber, nachdem er zu tieferer christlicher Erkenntniß gelangt, auch als Theologe sich verdient gemacht. Nachdem er eine Zeit lang das Amt eines Generalsuperintendenten in Bernburg bekleidet, folgte er im Jahr 1824 einem Ruf nach Bremen als Pastor Primarius der St. Ansgariigemeinde. Er starb, ein Greis von 78 Jahren, den 4. April 1845. Sein jüngerer Bruder Gottfried Daniel, geboren im April 1774 (gleichfalls in Teckelnburg) gestorben 1837 als Pastor der reformirten Gemeinde in Elberfeld, ein extremer Anhänger der Prädestinationslehre und ein entschiedener Gegner der Union, wußte durch seine eigenthümliche, von allegorischer Willkür nicht freizusprechende Predigtweise die Gemeinde zu fesseln.**) Am glänzendsten ist diese Predigergabe mit ihren Vorzügen wie mit ihren Mängeln hervorgetreten in seinem Sohn Friedrich Wilhelm, geb. 1796 in Duisburg, erst Pastor in Gemarke und später Prediger in Potsdam. Wir würden die Grenzen unserer Aufgabe überschreiten, wollten wir uns in eine Kritik dieser Predigten einlassen, so wie überhaupt die Predigtlitteratur der neuern Zeit weiter verfolgen. Nur darauf möchten wir zum Schluß hinweisen, daß mit dem Umschwung der theologischen Richtung auch die Predigtform eine andere wurde. Der logische Schematismus wich einer freiern, individuel-originellen Behandlung des Textes, bei der es dann freilich auch nicht an allerlei Auswüchsen und genialen Zuchtlosigkeiten fehlte, wie die Romantik auch auf

*) Man stritt sich hauptsächlich über die Gnadenwahl und die damit zusammenhängenden Glaubensartikel.

**) Vgl. über ihn Sack, Geschichte der Predigt S. 322 ff. und Göbel in Herzogs Realenc. VIII. S. 118 ff.

dem Kanzelfelde sie hervorgetrieben hat. Leider hat auch Dräseke in seinen spätern Predigten an diese barrocke Manier sich angeschlossen. *)

Um so wohlthuender ist neben der durch die Brüder Ludwig und Wilhelm Hofacker und Andere vertretenen pietistischen Richtung die würdige, nüchterne Sprache, die wir bei andern Kanzelrednern dieser Zeit, bei Ehrenberg, Hanstein, Theremin, Couard, Hoßbach und auch bei dem sich streng an den keuschen Ausdruck der Schrift haltenden Menken finden. Auf ihn möchte ich noch einmal zurückkommen, indem ich mir erlaube, zum Schluß dieser Vorlesung eine Stelle aus seinen Predigten mitzutheilen, die uns zugleich ein Bild giebt von seiner Auffassung der politischen wie der religiös-kirchlichen Verhältnisse Deutschlands und von seiner Gabe, solche Gegenstände in besonnener und maßvoller Weise vom biblischen Standpunkt aus und nichts desto weniger zeitgemäß zu behandeln. In einer Predigt, die er im Jahr 1819 am Gedächtnißtage der Schlacht bei Leipzig (18. October) hielt, vergleicht er die Schicksale Deutschlands mit denen des israelitischen Volkes (nach Jes. 12, 1) und läßt sich dann weiter also vernehmen: **)

„So oft dieser Tag wiederkehrt, fordert er dringend, daß wir auch erkennen, das Elend sei uns nöthig gewesen und daß wir sagen können, es hat uns weiser und besser gemacht, hat uns köstliche Früchte getragen, die in dem ehemaligen Zustande der satten Behaglichkeit, der ungestörten Ruhe, worin die Welt lag, und der üppigen Wohlfahrt, deren sie sich undankbar und über die Gebühr, als ob es das Gut der Menschen wäre, erfreute, uns wohl nimmer zu Theil geworden wäre. Ist auch im Aeußern des Volkes Wunsch und Erwartung nicht erfüllt, ist da bei Vielen noch nicht alles so gestaltet, geordnet, erleichtert, gelindert, wie des Volkes gerechte Erwartung es heischt, so kann Manches noch werden, das noch nicht ist, und bei dem unverkennbar guten Willen manches Regenten ist doch auch da noch manches zu hoffen; im Innern aber, in sich selbst hat das Volk von seinem großen Leiden großen Gewinn erlangt. Was unserm Volk zu allervörderst noth thut und was kein blühender Handel und Wohlstand, kein Reichthum und keine Ueppigkeit, keine Fluth von Büchern und Blättern, kein Schreiben und Lesen, kein Lehren und Lernen ihm geben konnte, das mußte das Elend ihm geben: reges, lebendiges Volksgefühl, das es lange nicht mehr gekannt hatte, mußte es in seinem Innern erwecken, ihm vorerst wenigstens die Ahnung oder das Bedürfniß und Verlangen einhauchen nach einer Volksthümlichkeit, die dem Charakter der Geschichte, der Lage des deutschen Volkes gemäß ist. Manche alte Zwietracht ist ausgesöhnt, mancher angeerbte, sich selbst nicht verstehende Widerwille ist verschwunden; einiger, inniger, treuer wohlwollend, treuer aneinander haltend, als in Jahrhunderten zuvor, ist das deutsche Volk der verschiedenen Staaten, Landschaften, Verfassungen und Kirchen in jener Unglückszeit zu einander getreten und Hunderttausende haben das eingesehen, daß unser Volk einen Aberglauben hegt, wovon die

*) Man denke an die Titel seiner Predigten, wie „Christus, eine Bruthenne“ u. dgl.

**) Bei Gildemeister II. S. 75 ff.

Weltgeschichte bei keinem Volk auf Erden ein Gleiches aufzuweisen hat, wenn es in seiner Hohn und Anmaßung erregenden Zertheiltheit, rings umgeben von großen, streitbaren und streitlustigen, sich immermehr kriegerisch ausbildenden Nationen, seine Freiheit, seine Ehre, seine Selbständigkeit auf die Dauer behaupten zu können wähnt ohne desto innigere Einheit im Ganzen, ohne heiße, heldenmüthige Vaterlandsliebe, ohne eine alle Deutsche vereinigende und ermuthigende deutsche Volksthümlichkeit. Was sich davon seitdem unter unserm Volk ausgesprochen hat, was davon angeregt gegründet, gethan ist, das sollen wir theuer und werth achten und das sollen wir nicht alsobald aufgeben und fahren lassen, wenn es nun auch, wie es scheint, von den beiden ewigen Feinden des Guten auf Erden eine Zeit lang beschmutzt, entstellt, in Verdacht und Gefahr gebracht wird. Des Guten ewige Feinde hienieden sind Mißverstand und Mißbrauch, aber die schwinden, und das Gute bleibt.

Noch größern Gewinn hat unser Volk von seiner Demüthigung und seinem Elend, insofern es dadurch im Glauben der Wahrheit, in Gottesfurcht und Frömmigkeit, gestärkt zum Theil mit religiösem Bedürfniß und Gefühl, mit Muth und Freude des Glaubens, der Andacht und Frömmigkeit als von Neuem beseelt und zum Theil zu dem fast verlassenen, gegen hohlen Dünkel und flache Klügelei vertauschten Glauben zurückgekehrt ist. Ein solcher Dünkel, solche Klügelei und jene Ruchlosigkeit, die ohne Heiliges und Göttliches sein mag und gern sein will, ist dem Charakter des deutschen Volkes in der Tiefe seines Verstandes und Sinnes, in der Innigkeit seines Gefühls eben so wenig eigen, als ihm im Blick auf sein weltliches Verhältniß, auf Obrigkeit und Verfassung, Untreue und Empörung nicht eigen, nicht natürlich ist.

Wie es ein rechtliches und treues Volk ist, so ist es auch ein frommes Volk. Das Evangelium von der Gnade Gottes und unsrer Seligkeit ist dem Volke von neuem lieb geworden; der Name Jesu Christi wird als der Name des Herrn und Heilandes mit mehr Verehrung und Anerkennung genannt; Gottes Wort, das da bleibt in Ewigkeit, wird mehr als der einzige, feste und sichere Grund der Lehre und des Glaubens betrachtet und überhaupt. wie man ein besseres bürgerliches Leben will, so will man auch ein besseres kirchliches Leben. O daß auch da und da vor Allem manche liebliche Blüthe reife Frucht, mancher gute Schein wahres und bleibendes Sein, manch schönes Wort schöne That und kräftiges Leben werden möchte!"

Einundzwanzigste Vorlesung.

Das praktisch christliche Leben und die pastorale Wirksamkeit. Stadtpfarrer Dann in Stuttgart. — Oberlin im Steinthal. — Die Verbreitung der Bibel. — Die Canstein'sche Bibelanstalt und die Stiftung der Bibelgesellschaften. — Die verbesserten Bibelübersetzungen von Meyer und von de Wette. — Die Altonaer Bibel. — Dinters Schullehrerbibel und ihre Gegner. Die Tractatgesellschaften.

Wir haben bis dahin gesehen, wie das aus dem Starrkrampf des Rationalismus erwachte Christenthum nach seiner lehrhaften Seite hin in verschiedener Weise und von verschiedenen Begriffen und Gesichtspunkten aus dargestellt wurde auf dem Lehrstuhl der Universitäten und in Schriften wissenschaftlicher Natur, und wie es auch von der Kanzel einen immer bestimmteren Ausdruck in der christlichen Predigt suchte, ja, wie an beiden Orten, auf dem Katheder wie auf der Kanzel, eine gesunde Schrifterklärung die Wurzel war, aus welcher der Baum des Lebens sich erheben, allmälig erstarken und nicht bloß schöne Blüthen, sondern auch heilsame Früchte hervortreiben sollte zum Segen der Kirche. Und so werden wir weiter darauf geführt, im Anschluß an das, was wir zuletzt über die Predigt gesagt haben, auch zu sehn, durch welche Organe das religiöse Leben in die Herzen der Jugend verpflanzt wurde auf dem Weg der Katechese, welche Nahrung und Pflege es gefunden im christlichen Hause, auf dem Weg der Seelsorge, wie es sich ausgesprochen im christlichen Liede und sich dargestellt im Cultus. Daß es auch hier zu Bewegungen kommen mußte, die ohne Kampf und Widerspruch nicht abgingen, daß es auch hier bei allem guten Willen an Mißgriffen nicht fehlen konnte, liegt in der Natur der menschlichen Dinge. Was zunächst den Jugendunterricht betrifft, so mußte der dürre Formalismus des Fragens und Antwortens, den man mit großem Unrecht die sokratische Methode nannte, bald einer lebendigern, nicht auf das Gedächtniß und den Verstand allein, sondern auf den ganzen Menschen einwirkenden Lehrmethode weichen.

Darauf wiesen Männer hin wie Daub, Schwarz u. A. Es galt wieder, statt logische Experimente mit der Jugend anzustellen, ihr „die lautere Milch des Evangeliums" zu reichen, wie schon die alten Katechismen sich ausdrücken, und nicht nur abstracte Begriffe in ihre Köpfe, sondern Christenthum, den lebendigen Gottessohn und sein Heil in ihre Herzen zu pflanzen, und so wurden denn auch diese alten Katechismen, auf welche die Aufklärungsperiode mit Verachtung herabgesehn, wieder zu Ehren gezogen. Und mit den alten Katechismen die alten Erbauungsbücher und die alten Lieder der Kirche. Bei all dem Schönen, womit einzelne neuere Dichter die christliche Welt wie mit den Erstlingen eines eben angebrochenen Frühlings erfreuten (wir nennen einen Albertini), überzeugte man sich doch, daß unsere Zeit nicht dazu angethan sei, der Kirche neue Lieder zu geben. Es fehlte den meisten, auch den gelungensten Liedern der Neuzeit an dem kirchlichen Ton, der sich nicht affectiren ließ. Und so sah man sich an den alten Liederschatz der Kirche gewiesen, den man jetzt erst wieder zu würdigen begann. Nicht nur gesammelt wurden diese Lieder, sondern auch in ihrer ursprünglichen Gestalt wieder vorgeführt, die durch die „Verschlimmbesserungen", wie Schleiermacher sie nannte, bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden war. Ja man fing nun auch an, die Gesangbücher der Kirche zu restauriren und zwar in einem andern Sinn und nach andern Principien, als es ein halbes Jahrhundert zuvor die Aufklärung gethan hatte. Aber der Weg, den man einschlug, war doch auch hier wieder ein verschiedener. Während die Einen, wie die Berliner Gesangbuchs-Commission, in der wir Schleiermacher finden, das Alte nur mit Maß und mit Schonung des modernen Geschmackes wiederherzustellen suchten, glaubten Andere nicht weit genug gehen zu können in der Wiederaufnahme alles dessen, was nicht nur dem frommen Gefühl, sondern auch der alt-orthodoxen Denkweise, um deren Wiederherstellung sie bemüht waren, den erwünschten Ausdruck gab. So bereitete sich ein Kampf der Reaction mit der Mittelpartei vor, der erst etwas später zum Ausbruch kam.

Daß bei dieser veränderten Lage der Dinge auch das geistliche Amt und der Stand der Geistlichen mit andern Augen angesehen wurde, als zur Zeit da Spalding über „die Nutzbarkeit des Predigtamtes" schreiben mußte, daß er jetzt nicht mehr der Stand sein sollte, dem nur, wie Herder einst klagte, „die meisten Krüppel" sich zuwandten, *) daß auch aus den bessern Ständen sich die geistig Begabten und gläubig Erweckten aus

*) In den Briefen über das Studium der Theologie.

eignem Antrieb bewogen fühlten, das Studium der Theologie zu ergreifen, war eine natürliche Folge des Aufschwunges, den dieses genommen. Schon im Jahr 1814 konnte der damalige Berliner Domcandidat Karl Sack (bald darauf Professor in Bonn) seine anregende Schrift schreiben „Ueber Werth und Reiz der Theologie und des geistlichen Standes“, konnte Strauß (in Elberfeld, später Professor der praktischen Theologie und Domprediger in Berlin) im Jahr 1817 und den folgenden seine „Glockentöne“ erschallen lassen,*) die in manchem jungen Herzen einen Wiederhall fanden. Auch an poetischen Darstellungen des Pfarrlebens und seiner gesegneten Erfolge fehlte es nicht. Aber noch mehr als solche Lobpreisungen wirkte das Beispiel edler Männer selbst. Wie auch mitten in der Zeit des Rationalismus es nicht an pflichtgetreuen Pastoren gefehlt (selbst aus der rationalistischen Schule), daran haben wir früher erinnert; aber es fehlte auch nicht an lebendigen Zeugen des Glaubens, der durch die Liebe thätig ist mitten unter den Verheerungen des Unglaubens. Auf solche im Stillen wirkende Diener Gottes und seines Wortes wurde man nun wieder aufmerksam; ja man schaute zu ihnen auf, als zu Säulen des Glaubens, zu Vorbildern für Prediger und Seelsorger. Und so sei es mir gestattet, statt weiter noch in allgemeinen Schilderungen mich zu ergehen, Ihnen zwei Männer aus jener Zeit vorzuführen, wovon der eine in einer süddeutschen Residenz, der andere in einem entlegenen Thal der Vogesen seine segensreiche Wirksamkeit entwickelte, den Stuttgarter Prediger Christian Adam Dann und den würdigen Pfarrer im Steinthal Fritz Oberlin.

Christian Adam Dann**) wurde den 24. December 1758 in Tübingen geboren, der Sohn des Hofgerichtsassessors und Bürgermeisters Jacob Heinrich Dann, dessen „unbestechliche Rechtlichkeit und kühne Freimüthigkeit sich von dem Vater auf den Sohn vererbte“. Im Jahr 1777 trat er in das Tübingische Stift ein und schloß sich in seiner Theologie an den würdigen Storr an, den wir als den milden und besonnenen Vertreter der biblischen Orthodoxie kennen. Nachdem er einige Zeit das Amt eines Repetenten im Stift versehen, wurde er 1793 an das Diaconat in Göppingen berufen und zwei Jahre darauf erhielt er eine Helferstelle in Stuttgart. Hier zog er durch seine Predigten die Gebildeten an sich. Besonders wird uns aber seine katechetische Thätig-

*) F. Strauß, Glockentöne: Erinnerungen aus dem Leben eines jungen Geistlichen. Elberfeld 1817—19 ff. 6. Auflage 1831.

**) Knapp, Christoterpe 1847. Palmer in Herzogs Realenc. XIX. S. 380 ff.

keit, sein Einfluß auf die weibliche Jugend Stuttgarts, die seiner Pflege anvertraut war, gerühmt. Wie ein Apostel stand er unter seinen Confirmanden da und bei mancher Brautbewerbung legte das Prädicat „Danns Schülerin“ ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale. Ein freimüthiges Wort, das er im Jahr 1812 bei Beerdigung eines gefeierten Schauspielers der Hofbühne gesprochen, zog ihm unter der despotischen Regierung König Friedrichs die Versetzung auf eine entlegene Pfarrei der Alb zu. Aber auch diese Versetzung (es wurde ihm nach der Pfarrei von Oeschingen die von Mössigen angewiesen,) diente ihm zur Weiterbildung in seinem geistlichen Berufe. Er gab sich alle Mühe, dem rauhen Albvolke gerecht zu werden und hinterließ ein dankbares Andenken bei seinen Pfarrkindern. Oefter fanden sich auch in seinen Predigten Studierende aus dem benachbarten Tübingen ein, um bei ihm zu lernen, wie man dem Volke predigen soll. Mitunter richtete er auch an diese Gäste ein eigenes, für sie passendes Wort. Erst im Jahr 1824 wurde er wieder unter dem neuen König nach Stuttgart zurückberufen. Hier bekleidete er erst das Archidiaconat an der Stiftskirche und dann die Pfarrstelle zu St. Leonhard. In seinem äußern Auftreten machte er den Eindruck eines Pastors vom alten Schlag. „Er war eine imposante, Ehrfurcht erweckende Erscheinung: eine hohe, ungebeugte Gestalt mit ungebleichtem Haar, ein tiefgefurchtes, aber geistbelebtes Antlitz, ausgestattet mit dunkelm, feurigem Auge, mit einer eben so wohlklingenden als starken, metallreichen Stimme. Rüstig schritt er, in stets gleichem schwarzen Gewande, mit dem dreieckigen Hut auf dem Haupte, in kurzen Beinkleidern und Schuhen, das Stöckchen unter dem Arm tragend, durch die Straßen, um seine Kranken zu besuchen, und auch solche, denen sein Prophetenernst mehr als unbequem war, konnten sich doch des Gefühls der Ehrerbietung nicht erwehren.“ Seine Predigt hatte etwas durchaus Originelles. Er band sich an keine Regeln der Schule, gab sich auch wohl keine wissenschaftliche Rechenschaft über Wesen und Gestalt der Predigt, fesselte aber die Zuhörer durch die Klarheit und markige Kraft seiner Rede. Als Schriftsteller hat er sich weiter nicht hervorgethan; doch haben seine Confirmationsschriften und namentlich sein Communionbuch eine weitere Verbreitung auch über die württembergische Kirche hinaus gefunden, letzteres auch über die Schranken des Lutherthums hinaus, weil es das Unterscheidende in der Abendmahlslehre keineswegs in schroffer Weise betonte und so auch den Gläubigen der reformirten Kirche als ein erbauliches, die gewöhnlichen Communionbücher der damaligen Zeit an Gediegenheit übertreffendes Buch will-

kommen war. In manchen Punkten berührte sich Dann mit dem Pietismus. So in seiner asketischen Haus- und Lebensordnung, die er befolgte und in seinem strengen, bis zur Verdammung sich steigernden Urtheile über Theater, Tanz und gesellige Vergnügungen. Setzte er doch sogar im Jahr 1833 der Aufführung von Händels Messias in der Stiftskirche zu Stuttgart das Bedenken entgegen, daß daneben die Leute den wahren und wirklichen Messias so wenig hören wollten. Hingegen trat er mit den Männern der Aufklärung wieder zusammen auf dem Gebiete der Humanität, indem er sich unter andern in Wort, Schrift und That der Thierquälerei entgegensetzte.*) Den Aufklärungsdünkel halbgebildeter Humanitätsschwätzer aber wußte er mit treffender Ironie abzufertigen, wie er denn bekanntlich jenem Schneider, der sich weigerte zur Beichte zu kommen, weil er nicht sagen könne: „Ich armer Sünder", den Rath gab, er solle statt dessen nur sagen: „Ich hochmüthiger Schneider". Dann starb den 19. März 1837.

Weit bekannter, auch in den weltlichen Kreisen ist das Leben Oberlins, über das sich eine ganze Litteratur gebildet hat.**)

Wenige Tage vor Jung-Stilling, ein Jahr und wenige Monate vor Lavater, vier Jahre vor Herder wurde den 31. August 1740 „der Heilige der protestantischen Kirche", wie Hase (in seiner Kirchengeschichte) ihn nennt, Joh. Friedrich Oberlin zu Straßburg geboren. Sein Vater war Professor daselbst und mußte bei geringem Gehalte und zahlreicher Familie fast kümmerlich sich durchhelfen. Nachdem der junge Fritz seine erste Bildung im Gymnasium der Vaterstadt erhalten, trat er mit dem 30. September 1755 in die dortige Akademie ein. Aus freier Wahl entschied er sich für das Studium der Theologie. Und mit welchem feierlichen Ernste! In einer schön geschriebenen, in aller Rechtsform abgefaßten Urkunde, die er den 1. Januar 1760 ausstellte, ging er mit

---

*) Er schrieb nicht nur zwei Tractate über dieses Thema, sondern griff auch abwehrend ein, indem er Fuhrleuten, die ihre Pferde oder Ochsen mißhandelten, auf offener Straße das Gewissen schärfte.

**) Notice sur Oberlin. Paris 1826 (von Lutherot, deutsch von C. A. Kraft. Straßburg 1826). O. E. Stöber, Vie de J. F. Oberlin, Pasteur à Waldbach au Ban-de-la-Roche. Strasb. 1831. G. H. Schubert, Züge aus dem Leben des Joh. Friedr. Oberlin, gew. Pfarrers im Steinthal. 1826 (4. Aufl. 1832). Memoirs of John Fred. Oberlin, London 1830. W. Burckhardt, Oberlin's Lebensgeschichte. Straßburg 1843. 4 Thle. F. W. Bodemann, Joh. Friedr. Oberlin, Pfarrer im Steinthal, nach seinem Leben und Wirken dargestellt. 1855. Spach, Oberlin, Pasteur du Ban-de-la-Roche. Strasb. 1866. Mein Artikel in Herzogs Realenc. X. S. 509 ff.

dem Ewigen folgenden Vertrag ein, den er zehn Jahre darauf, am 1. Januar 1770 eben so feierlich erneuerte: „Ich bekenne mit heutigem Tage, daß der Herr mein Gott ist, ich erkläre, daß ich zu der Zahl seiner Kinder mich rechne und zu seinem Volk gehöre. Ich entsage all den Mächten, die bisher meine Seele beherrscht haben und allem, was mich von meinem Gott trennt." Von nun an führte er auch ein genaues Tagebuch, worin er strenge Rechnung mit sich selbst führte. Seinen Unterhalt verdiente er sich mit Stundengeben. Im Hause eines frommen Chirurgen erwarb er sich neben dem theologischen Studium, dem er fleißig oblag, auch einige medicinische Kenntnisse. Eben wollte er eine Feldpredigerstelle annehmen, als ihm der Antrag gemacht wurde, die Pfarrei Waldbach im Steinthal (Ban de Roches) einem Seitenthal der Vogesen anzutreten, deren bisheriger Pfarrer Stuber einen Ruf nach Straßburg angenommen hatte. Stuber wollte seine Gemeinde, die auch er auf dem Herzen getragen, nicht dem Nächsten Besten anvertrauen. Er zog genaue Erkundigungen über die verfügbaren Candidaten ein und wurde auf Oberlin hingewiesen. Er suchte ihn in seinem Dachstübchen auf und erhielt sofort den Eindruck: „Das ist der Mann, den ich suche." Und auch Oberlin sah den an ihn ergangenen Ruf als einen Ruf Gottes an. Den 1. April 1767 erhielt er die Ernennungsurkunde und den 19ten trat er seine Stelle an. Die Gemeinde faßte mehrere kleine Dörfer und Häusercomplexe in sich,*) mit einer Einwohnerzahl von nicht viel über 500 Seelen, die aber während Oberlins Amtsdauer sich vervierfachte. Er fand ein gutes Stück Arbeit. Hier galt es leiblich, ökonomisch, pädagogisch und geistlich Hülfe zu schaffen. Das Thal war rauh und verödet, durch den Mangel an Straßen von allem Verkehr abgeschnitten. Von Bildung keine Spur! Die Sprache war ein dem Fremden unverständliches Patois. Als Stuber im Jahr 1750 sein Amt angetreten, war noch keine Schule vorhanden. Ein pensionirter Schweinehirt hatte die Hut der Kinder übernommen. Aber auch jetzt noch war alles mangelhaft. Ehe Oberlin an sich dachte, sorgte er für die Gemeinde. Das Pfarrhaus war im Verfall, aber näher lag ihm der Bau eines Schulhauses und die innere Organisation der Schule. Eine Repetirschule ward eingerichtet. Der Armuth begegnete er durch Errichtung von Leih- und Ersparnißkassen neben der eigentlichen Armenkasse. Ueber die Almosen führte er genaue Aufsicht und hielt die Almosengenössigen in scharfer Zucht. Bald wurde kein Bettler mehr im Steinthal gefunden. Da nun

*) Bellefosse, Waldbach (Waldersbach), Foubay, Sollbach (Zollbach).

einmal das Französische die Verkehrssprache war, so ließ er sich auch den Unterricht in dieser Sprache angelegen sein. Das unverständliche Patois verschwand allmälig. Auch Brücken und Verbindungsstraßen wurden hergestellt, wobei der Pfarrer der Erste war der Hand mit anlegte mit Schaufel und Hacke, mit Zutragen von Steinen. Der Weg zur Kirche war so morastig, daß man bei schlechter Witterung kaum zukommen mochte. Oberlin meinte, wenn jeder Kirchgänger jedesmal einen Stein mitbrächte und auf den Weg legte, so wäre bald geholfen. Er selbst ging mit dem guten Beispiel voran. Durch Verbesserung des Getreide-, des Flachs- und Kartoffelbaues, durch Veredlung der Obstzucht und Einführung der Stallfütterung machte er sich im hohen Grade um den Wohlstand seiner Bauern verdient. Er gründete eine eigne Gesellschaft der Agricultur für das Steinthal. Ueberdieß führte er verschiedene Handwerke und Industriezweige ein: so das Strohflechten und die Baumwollspinnerei. Als diese durch die Erfindung der mechanischen Webstühle in's Stocken gerathen war, fand sich ein neuer Industriezweig, nachdem ein Fabricant aus Basel, Johann Lucas Legrand seine Bandmanufactur von St. Morand bei Altkirch in das Steinthal (nach Foudah) verlegt hatte und sich mit seiner Familie dort ansiedelte. Durch diesen edeln Menschenfreund sah sich Oberlin vielfach in seinen philanthropischen Bestrebungen unterstützt; trotz der Verschiedenheit der religiösen Standpunkte, den die beiden Männer einnahmen. Auch die leibliche Gesundheitspflege seiner Pfarrkinder lag dem Seelenhirten am Herzen. Er ließ einen Arzt für das Steinthal und Hebammen heranbilden und traf Anstalten zur Wiederbelebung Ertrunkener, Erfrorener, Erstickter. Er war auch der Erste, der die Schutzpocken, wogegen so viele Vorurtheile herrschten, in seiner Gegend einführte. Die schon von seinem Vorgänger angelegte Pfarrbibliothek vermehrte er und schloß ihr eine kleine Naturaliensammlung an. Kurz, er entsprach in allem dem Ideal, das die fortgeschrittene Zeit von einem Pfarrer verlangte, wenn sie ihn von Seiten der bürgerlichen Nutzbarkeit auffaßte. Aber Oberlin beschränkte sich darauf nicht. Alles, was er in dieser Hinsicht that, bildete nur die Grundlage zu dem, was er als Seelsorger zu leisten sich berufen fühlte. Sein Philanthropismus hatte die tiefsten Wurzeln im Christenthum geschlagen. Die Liebe Christi drängte ihn zu allen seinen Schritten. Dieß führt uns auf seine geistliche Wirksamkeit. Oberlin war kein systematischer Theologe. Das Speculative, das Kritische lag ihm ferne. Er hielt sich einfach an seine Bibel und an die innern Erfahrungen seines Herzens. Auch hier zeigte er sich als Original. Von homiletisch-liturgischem

Apparate war in den Gottesdiensten nichts zu sehn. Es ging patriarchalisch her. Galt er doch in seiner Gemeinde nicht als der Hochwürdige Herr, sondern als der bon papa Oberlin! Doch ließ er es auch auf dem liturgischen Gebiete nicht an Verbesserung fehlen. Er sorgte, worin ihm schon Stuber vorangegangen, für einen verbesserten Kirchengesang und vermehrte das schon von seinem Vorgänger eingeführte Gesangbuch mit einem Anhang. Einer Agende bediente er sich nicht; er betete frei aus dem Herzen und (gegen die Sitte des Landes) auf den Knieen. Besonders ließ er sich die Fürbitte für die Einzelnen angelegen sein, um die er oftmals ersucht wurde. Das heil. Abendmahl feierte er mit der Gemeinde recht eigentlich als ein Liebesmahl. Mitunter nahmen auch Katholiken an demselben Theil. Für diese pflegte er sogar (eine weitgehende Condescendenz!) eigene Hostien bereit zu halten. Den Tag des Herrn heiligte er dadurch, daß er an die Stelle der weltlichen Lustbarkeiten nützliche Lecture und Arbeit für die Dürftigen einführte. Das Stricken für Arme am Sonntag hielt er für keine Sünde. Auch Wochengottesdienst wurde eingeführt und dem Unterricht der Katechumenen eine besondere Sorgfalt gewidmet. Mit Hintansetzung aller Bequemlichkeiten, ja oft mit Lebensgefahr ging der treue Hirte auch im strengsten Winter seinen zerstreuten Schafen nach, wo es galt, einer Seele Trost zu bringen oder einen Verirrten zur Buße zu rufen. Den 30. Januar 1780 gründete er eine christliche Gesellschaft zu gegenseitiger Ermunterung in der Wirkung des Heils und zu gemeinsamem Gebet. Als er aber bemerkte, daß das Bestehen der Gesellschaft den Neid und die böse Nachrede derer erweckte, die nicht zu ihr gehörten, hob er schon im Jahr 1783 die Gesellschaft dem Namen und der Form nach auf. Dagegen verfiel er auf ein anderes Mittel, die Leute für die Bibel zu gewinnen. Er ließ einzelne Sprüche zu Tausenden auf Zettel drucken, die er nicht nur an seine Gemeindeglieder, sondern auch an seine Correspondenten gelegentlich vertheilte. In demselben Jahr 1783 verlor er seine treffliche Gattin, mit der er sich den 6. Juli 1768 verbunden hatte. Das Band sollte auch durch den Tod nicht gelöst werden. Oberlin glaubte, wie Jung-Stilling, an eine sichtbare Kundgebung der Seligen an ihre Hinterlassenen und in diesem Glauben fand er sich bestärkt durch die ihm zutheilgewordenen Visionen. Ueber die jenseitigen Dinge dachte Oberlin ähnlich wie Swedenborg. Er entwarf sich Karten, auf denen er die Stammörter des neuen Jerusalem, des Paradieses u. s. w. verzeichnete; doch gab er seine Ansichten nur als „Muthmaßungen".

Um die Einsamkeit des Wittwerlebens sich zu versüßen, gründete

er eine kleine Erziehungsanstalt, in welche Zöglinge aus Paris, London Petersburg eintraten. In der Erziehung der eignen Kinder und der Führung des Hausstandes unterstützte ihn eine treue Dienstmagd, die er zur Diaconisse heranbildete. Sie übte die Seelsorge im Kreise der Frauen und war Mutter und Erzieherin der kleinen Kinder, für die er eine kleine Schule gründete. In allen diesen Kreisen herrschte ein Geist der Frömmigkeit, der von aller Kopfhängerei sich fern hielt. Pflegte doch Oberlin zu sagen, das Gebet könne unter Umständen ein sündliches Gebet, der Scherz ein Gott wohlgefälliger Scherz sein.

Mitten in die stille Wirksamkeit trat nun auch die stürmische Zeit der französischen Revolution. Schon im Jahr 1789 ward Oberlin in Straßburg zur Rechenschaft gezogen, weil von ihm verlautete, er habe seine Steinthaler zur Auswanderung nach Polen beredet. Seine Verantwortung fiel aber so befriedigend aus, daß er bald auf freien Fuß gesetzt wurde, und das nicht allein. Seine philanthropischen Bestrebungen fanden gerade bei den exaltirten Republikanern eine freudige Anerkennung, wie denn auch Oberlin seiner Seits, wie so viele andre Edle seiner Zeit, die Ideen der Revolution anfänglich als einen Fortschritt der Humanität begrüßte. Den 3. November 1791 hielt er am Feste der Constitution eine begeisterte Freiheitsrede, wobei er jedoch nicht unterließ, auf *die* Freiheit hinzuweisen, die allein den Völkern wahrhaft zum Segen gereichen könne. Den 5. August 1792 entließ er die junge Mannschaft der Gemeinde, die sich den Reihen der Freiwilligen anschloß, mit seinem Segen und mit Ermahnungen zur Gottesfurcht, zur Mäßigkeit, zur Gerechtigkeit und Milde auch gegen die Feinde und sprach über die Scheidenden ein feuriges Gebet. Unter den Mitziehenden war auch einer seiner Söhne, der in der Schlacht bei Berg-Zabern (27. August 1793) von einer feindlichen Kugel hingerafft wurde.

Wir wissen aus früheren Schilderungen, *) welchen Lauf die Revolution nahm und wie es nicht nur auf Vernichtung des katholischen, sondern jeglichen Gottesdienstes abgesehen war, auch des protestantischen. Aber auch in diese Zustände fügte sich Oberlin so gut er konnte. Sein Freund, der uns schon bekannte *Grégoire* suchte ihn in Briefen aus dem zweiten Jahr der Republik zu einem rechten Vollblut-Republikaner zu machen, indem er ihm den Haß gegen die Könige und Fürsten zur

*) Vorl. Bd. VI. S. 516 ff.

Pflicht machte.*) Zu diesem Aeußersten kam es bei Oberlin nicht. Wohl aber wußte er sich in Beziehung auf den öffentlichen Gottesdienst zu trösten über die Abschaffung aller äußern Cultusform. Mantel und Kragen, bekannte er, habe er längst als eitles Flickwerk beseitigt; alles, was nur von ferne an den „Pfaffen" erinnere, sei ihm von jeher zuwider gewesen, er selbst sei eine „Soldatennatur". Und so wußte er denn auch den Forderungen, die an die protestantischen Geistlichen Frankreichs und auch des Elsasses ergingen, in Absicht auf Einstellung jeglichen Gottesdienstes dadurch zu entsprechen und dennoch sein Gewissen als Prediger des Christenthums zu retten, daß er die Kirche als Versammlungsort vorschlug und sich von seinen Gemeindegliedern zum Bruder Redner in diesen Versammlungen wählen ließ. Diese wurden nun unter dem Scheine politischer Versammlungen gleichwohl in der Kirche und am Sonntag gehalten. Oberlin sollte als Redner die Freiheit als das höchste Gut preisen. Er that es mit einem hohen Maße von Ironie, in dem Sinne, daß er seinen Zuhörern die Freiheit von Leidenschaft und Sünde als die rechte Freiheit von aller Tyrannei anpries und ihnen so im Grunde als Redner der Revolution dasselbe predigte, das er ihnen zuvor gepredigt als Pfarrer.**) Man hat dieses Benehmen als eine zu weit getriebene Anbequemung an die revolutionären Grundsätze getadelt und an andere Männer erinnert, die einen größeren Muth des Widerstandes bewiesen haben, auch solche, die nicht wie Oberlin zu den orthodoxen Frommen zählten. Wir erlauben uns darüber kein Urtheil. Oberlin selbst schien nun einmal mit seinem Bruder Grégoire ganz aufrichtig an die Möglichkeit einer Christianisirung der Revolution geglaubt zu haben, während freilich die Erfahrung schon damals den Beweis des Gegentheils geleistet hatte.

Ganz unangefochten von der Schreckensherrschaft blieb jedoch auch Oberlin nicht. Eines Tages (d. 28. Juli 1794) ward er nebst einem seiner Collegen arretirt, als sie beide einem Taufmahl in der Gemeinde beiwohnten, und nach Schlettstadt abgeführt. Nach dem bald darauf erfolgten Sturze Robespierre's wurden die Gefangenen wieder in Freiheit gesetzt. Das Comité de surveillance stellte dem Bürger Oberlin ein

*) Grégoire spricht von einer Race infame des rois und ermuntert den Freund: Haïssez-les bien, mon ami! car ils n'ont fait, ils ne font, ils ne feront que du mal au monde (Brief vom 21. August 1793).

**) In Oberlins Nachlaß fand sich folgende Notiz: Je fus interdit de toute fonction ministérielle quelconque par le gouvernement révolutionnaire de Robespierre et des Jacobins, et j'établis un club à la place du service divin, pour, sous cenom, continuer nos assemblées.

günstiges Zeugniß aus und der Agent des Districtes, ein Jacobiner von reinstem Wasser, ertheilte ihm die Erlaubniß, den unterbrochenen Jugendunterricht wieder fortzusetzen. Bald wurde nun auch das Pfarrhaus in Waldbach eine Zufluchtsstätte für die durch die Revolution vertriebenen Familien. Oberlin nahm sich ihrer freundlich an, auch auf die Gefahr hin, bei der angestellten Hausuntersuchung als Hehler der Aristokratie behandelt zu werden. Es ging nicht lange, so fand auch seine patriotische Gesinnung und fanden seine Verdienste um die Civilisation des Steinthals auch vor dem Tribunal der Revolutionsmänner ihre Anerkennung. Der Nationalconvent decretirte eine Ehrenerwähnung seines und seines Vorgängers Namen in den Protocollen der Republik. Als dann im Februar und März 1795 der öffentliche Cultus wieder hergestellt wurde, hatte sich auch der „evangelische Gottesdienst augsburgischer Confession" dieser Thatsache zu erfreuen. Oberlin setzte auch unter dem Kaiserreich seine gesegnete Wirksamkeit fort, die auch wieder unter der Restauration ihre Anerkennung von Seiten der Behörden fand. So sandte ihm unter andern die königliche Centralgesellschaft des Ackerbaues in Paris im März 1818 eine goldene Denkmünze und durch eine Ordonnanz vom 1. September 1819 ward er zum Ritter der Ehrenlegion ernannt. Ja, erst um diese Zeit wurde Oberlins Name auch auswärts bekannt. Alexander I. von Rußland legte ein ehrenvolles Zeugniß für ihn ab. Auch mit Frau von Krüdener stand er in brieflichem und persönlichem Verkehr. Von allen Seiten erhielt der im Dienste seines Herrn ergraute Patriarch des Steinthals Sendschreiben und Beihülfe von Hohen und Niedern. Alle die ihn besuchten, nahmen einen freundlichen Eindruck mit sich.*) Noch bis in sein hohes Alter hatte sich der Greis die aufrechte, militärische Haltung des Körpers, das jugendliche Feuer und die Frische des Geistes, wie seinen heitern Humor bewahrt. Endlich erlag er der Last der Jahre und der Beschwerden. Er flehte zum Herrn, er möge „Feierabend machen". Den 1. Juni 1826 starb er in einem Alter von 85 Jahren. „Er war," sagt Hase (a. a. O.) „zum Zeugniß gesetzt, was ein rüstiger, schwärmerischer, doch einfacher Mensch durch Gott vermag für die geistliche und leibliche Wohlfahrt seiner Gemeinde."

Wir sind bei dieser Gestalt etwas länger verweilt, gerade weil sie einzig in ihrer Art dasteht. So entschieden Oberlins Erscheinung einen Gegensatz bildet sowohl zu den rationalistischen, als auch zu den kritisch

*) Bekanntlich verweilte auch bei ihm eine Zeit lang der unglückliche geisteskranke Dichter Lenz.

und speculativ vermittelnden Richtungen der Zeit, so wenig paßt sein Bild in den Rahmen der Orthodoxen und der Pietisten, wie wir sie kennen gelernt haben. Wie das Land, in dem er wirkte, so steht auch seine Person zwischen deutschem und französischem Wesen in der Mitte. Mit Lavater und Jung-Stilling hat er wohl die meiste Aehnlichkeit. Auch zur Brüdergemeinde stand er in freundlichen Verhältnissen. Daß er mit dem deutschen Rationalismus in directe Polemik sich eingelassen, ist uns nicht bekannt; aber denen gegenüber, die alles Heil nur von der Negation erwarten, werden er und seines Gleichen immer beredte Zeugen sein von der sittlich productiven Macht eines entschiedenen Glaubens.

An den Bestrebungen der Bibel-Missions-Tractatgesellschaften, die von England aus über das protestantische Frankreich, die Schweiz und Deutschland sich verbreiteten, nahm Oberlin den regsten Antheil. Er war das erste auswärtige Mitglied der im Jahr 1804 gegründeten Londoner Bibelgesellschaft, für die er eine Zweiggesellschaft in Frankreich bildete.

Dieß führt uns, im Zusammenhang mit dem, was uns noch zu besprechen vorliegt, auf das Erscheinen dieser Gesellschaften selbst, zunächst der Bibelgesellschaften.

Die Entfremdung eines großen Theils der Christenheit vom positiven Christenthum unter der Herrschaft des Rationalismus rührt offenbar von der geringen Bekanntschaft des Volkes mit der Bibel her. Luther hatte sein Werk auf die Bibel gegründet, die er dem deutschen Volke in deutscher Sprache gab. Die Predigt sollte (so wollten es die Reformatoren sammt und sonders) auf dem Schriftwort sich auferbauen, sollte gleichsam aus dem Bibeltext von selbst hervorwachsen. Aber wie bald hörte dieser organische, lebendige Zusammenhang zwischen Bibel und Predigt und damit auch der Zusammenhang zwischen den sittlichen Normen der Bibel und dem christlichen Leben auf! Schon die alte Orthodoxie hatte sich vielfach von der einfachen Schriftlehre entfernt. Vollends hatte der Rationalismus die Bibel bei Seite geschoben oder sie nur als ein Vehikel sittlicher Wahrheiten benützt, die aber noch reiner in den Lehren der gesunden Vernunft zu finden seien, wie die alte und neue Moralphilosophie in breitester Weise sie darstellte. Aber auch wo die Bibel im Volksunterrichte benützt wurde, waren es mehr nur einzelne Sprüche, an die man sich hielt, und selten entschloß man sich zum Lesen der Bibel im Zusammenhang. Und das geschah auch in frommen Kreisen. So begnügte sich ja auch die Brüdergemeinde mehr mit der Losung, die sie aus dem großen Spruchkasten zog, während freilich Bengel und nach

ihm (wie wir gesehen haben) Menken und wenige Andere wieder auf eine zusammenhängende Erklärung der Bibel eingingen und von da aus die rechte Erneuerung der Kirche erwarteten. In den Häusern ward dem Bibelbuch allerdings die erste Stelle im Heiligthum eingeräumt. Da stand sie, ein Erbtheil der Väter, ein mächtiger Foliant, in schwerem Einband und mit solidem Beschläg, oft auch mit köstlichen Bildern versehn (wie die Merian'sche), an ihrem Ehrenplatze. Aber wie oft ward sie zur Hand genommen und wirklich gelesen? Und wie Wenige waren verhältnißmäßig auch nur im Besitz einer solchen Hausbibel!

„Gebt dem Volk die Bibel! brecht ihm das Brot des Lebens!" das war der Ruf, der sich immer deutlicher, immer nachdrücklicher vernehmen ließ von Seiten derer, denen es um Erneuerung der Kirche von Grund aus zu thun war, im Sinn der Reformatoren. Dieser Ruf hatte sich schon zu Speners Zeit vernehmen lassen, und der Halle'schen Schule gebührt auch das Verdienst, zuerst auf eine wohlfeile Verbreitung der Bibel, auch in bequemerem Format, gesorgt zu haben. Es war Karl Hildebrand Freiherr von Canstein,*) ein Freund Speners und Francke's, der schon zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts den Gedanken erfaßt hatte, „Gottes Wort den Armen zur Erbauung um einen geringen Preis in die Hände zu bringen".**) Er berechnete, daß bei Anschaffung stehender Lettern***) an Setzerlohn erspart und ein Exemplar des neuen Testamentes um zwei, die ganze Bibel für sechs gute Groschen verkauft werden könne. Zur Erreichung dieses Zweckes forderte er zu freiwilligen Beiträgen auf. Diese stellten sich auch ein und Canstein selbst legte ein Beträchtliches (nach und nach über 1000 Thaler) aus dem Seinigen bei. So konnte gegen Ostern 1712 ein Anfang mit der Duodezausgabe gemacht werden und schon das Jahr darauf erschienen noch zwei Auflagen. In demselben Jahr erschien auch die erste Ausgabe der ganzen heiligen Schrift in Großoctav, der bis 1717 noch fünf neue Auflagen folgten, von denen das Exemplar für neun Groschen zu haben war. Noch zu Cansteins Lebzeiten waren im Ganzen 100,000 Neue Testamente und 40,000 ganze Bibeln abgesetzt worden. Die Anstalt dauerte als „Can-

*) Geb. 1667 auf seinem Gute Lindenberg in der Mark, gestorben den 19. Aug. 1719 auf seinem Stammgute Canstein in Westfalen.

**) Er gab darüber eine kleine Brochüre (Berlin 1710) heraus.

***) Obgleich Firmin Didot zu Ende des 18. Jahrhunderts die eigentliche Stereotypie erfunden hat, so kannte man doch schon zu Anfang des Jahrhunderts etwas Aehnliches, wenn auch noch Unvollkommenes. In Holland und Schottland sollen die ersten Versuche dieser Kunst gemacht worden sein, die jedoch wenig Erfolg hatten.

stein'sche Bibelanstalt" nach seinem Tode fort, im Zusammenhang mit den Francke'schen Stiftungen, deren wir früher gedacht haben.*) Es ist berechnet worden, daß seit dem Jahr 1712 bis Ostern 1854 von der Canstein'schen Bibel 4,612,000 und vom Neuen Testament allein 2,630,000 Exemplare gedruckt und verkauft worden sind.**)

In einem noch weit größeren Maßstab geschah nun aber mit dem neunzehnten Jahrhundert die Verbreitung der Bibel durch die Bibelgesellschaften. Dazu kam die Anregung aus England.

In der Grafschaft Wales war es ein Geistlicher Thomas Charles von Bala in Merionethshire, der zwanzig Jahre lang als Reiseprediger das Fürstenthum durchzogen, Wanderschulen in's Leben gerufen und ein großes Verlangen nach der heil. Schrift geweckt hatte. Aber oft mußten die Leute Meilen weit gehen, ehe sie eine neue Bibel erhalten konnten. Charles hoffte Unterstützung von London. Er begab sich dahin im December 1802, in der Absicht für die Verbreitung der Bibel in Wales offene Herzen und Hände zu finden. Vor dem Verwaltungsausschuß der dortigen Tractatgesellschaft schilderte er in beredten Worten die Bibelnoth seines Heimathlandes. Die Rede machte auf den anwesenden Secretär, den Baptistenprediger Joseph Hughes einen so mächtigen Eindruck, daß er ausrief: „Gewiß eine Gesellschaft für diesen Zweck — aber warum nicht für das ganze Königreich, warum nicht für die ganze Welt?" Damit war das zündende Wort gesprochen, das Signal gegeben. Sofort wurde das Werk in Angriff genommen. Schon den 7. März 1804 fanden sich an 300 Männer, unter ihnen auch der deutsche Prediger an der Savoy, Steinkopf, in der London Tavern zusammen: Männer verschiedener Bekenntnisse. Selbst die Quäker fehlten nicht, zum Erstaunen derer, welche die Anhänger dieser Secte für Gegner der Bibel gehalten hatten. Wurden auch erst Bedenken laut gegen eine solche Verbrüderung, so wurden diese bald durch Steinkopfs beschwichtigende Rede überwunden. Der bischöfliche Geistliche John Owen, der erst selbst einige Zweifel geäußert hatte, erkannte nun in Förderung der Bibelsache den rechten Einigungspunkt für die getrennten Parteien. Man sah in dem Geist, der die Versammlung durchdrang, das biblische Wort erfüllt: „Die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele." Die Versamm-

*) Vorles. Bd. V. S. 229 ff.

**) s. das Weitere bei Arnold in Herzogs Realenc. II. S. 550 ff. und vgl. über das Folgende den Artikel v. Schöll, S. 208 ff.

lung organisirte sich zur Britisch-ausländischen Bibelgesellschaft. Die Bischöfe des Landes, der Bischof Portens von London an ihrer Spitze und die bedeutendsten Männer, wie Wilberforce u. A. traten der Gesellschaft bei. Zum Präsidenten wurde der Generalgouverneur von Indien, Lord Teignmouth gewählt. Die Seele derselben waren von nun an der Secretair John Owen und für das Ausland Steinkopf.

Einer der obersten Grundsätze der Gesellschaft war, die Bibel ohne alle Anmerkungen und Erklärungen zu verbreiten, die englischen Bibeln zunächst nach der autorisirten Uebersetzung. Nun bildeten sich auch Hülfs- und Zweiggesellschaften, Bibelvereine zur Sammlung von Beiträgen, Frauenvereine zu demselben Zweck u. s. w. Englands Vorgang wirkte auch auf die Länder des europäischen Festlandes, vor allen auf Deutschland und die Schweiz. Daß Oberlin der Erste war, welcher eine Bibelgesellschaft für das Elsaß gründete, haben wir so eben gesehen. In Deutschland war, trotz der Verbreitung, welche die Canstein'sche Bibel gefunden, noch ein großer Mangel an Bibeln, namentlich in Oesterreich, worüber der fromme Kaufmann Kiesling nach Nürnberg berichtete. Dort entstand auch, wenige Monate nach der Londoner, den 10. Mai 1804 die erste deutsche Bibelgesellschaft. Es war dieselbe, welche bereits zwei Jahre nachher nach Basel verlegt wurde. Die Basler Bibelgesellschaft (seit 1806) war und ist noch jetzt eine der bedeutendsten. Gleichzeitig entstand die Berliner Bibelgesellschaft im Febr. 1806, die ihre Entstehung dem Prediger der dortigen Brüdergemeinde, Jänicke verdankte. Im Jahr 1814 trat sie als preußische Bibelgesellschaft unter den königlichen Schutz. Ein Zweigverein hatte sich schon 1810 in Königsberg gebildet.

Die weitere Geschichte der Bibelgesellschaften in's Einzelne zu verfolgen, kann nicht in unsrer Absicht liegen. Was in dieser Hinsicht auch für die katholische Kirche geschah, wird später zu berichten sein. Ueber zwei Punkte, die mit der Bibelverbreitung in Verbindung stehen, haben wir jetzt noch zu reden: über die Bibelübersetzungen und über die Bibelerklärung, soweit sie, abgesehn von der Predigt, auf schriftlichem Wege an Volk und Jugend gelangt.

Was die Uebersetzungen betrifft, so schlossen sich die deutschen Bibelgesellschaften (und auch die Basler) an die dem Volke geläufigste Lutherische Uebersetzung an. *) Daß jedoch bei all ihren unbestreit-

*) Anders war es in einigen reformirten Orten der Schweiz, wie in Zürich, wo man auch auf der Kanzel sich einer andern Uebersetzung bediente.

baren Vorzügen die Lutherische Bibelübersetzung ihre größen Mängel habe, mußte von allen Unbefangenen zugestanden werden. Auch die orthodox-gläubige Richtung gab dieß zu, und mußte es um so mehr zugeben, als sie sich ja nicht Luthers Wort, sondern Gottes Wort zu verbreiten vor allem angelegen sein ließ. Und so begegnen wir denn einem in den frommen Kreisen höchst geachteten, philologisch, ästhetisch und juristisch gebildeten Staatsmann, dem Frankfurter Senator Johann Friedrich von Meyer auf diesem Arbeitsfelde. Er verdient es, daß wir erst nähere Bekanntschaft mit ihm machen. *)

Geboren den 12. September 1772 zu Frankfurt a. M. war er von seinem Vater, einem Kaufmann, den Kaiser Joseph II. in den Adelstand erhoben, zum Betreten der wissenschaftlichen Laufbahn bestimmt worden. Nachdem er sich durch einen gründlichen Gymnasialunterricht vorbereitet, bezog er schon mit 17 Jahren die Universität Göttingen. Als Fachstudium hatte er, mehr nach dem Willen seines Vaters als aus eigner Neigung, die Rechtswissenschaft gewählt. Dabei aber schenkte er dem Studium der alten Classiker, seiner Lieblinge, alle Aufmerksamkeit. Mit Fleiß besuchte er des berühmten Heyne philologische Vorlesungen, und versuchte sich selbst als Schriftsteller auf diesem Gebiete. Eine Zeit lang widmete er sich ausschließlich der litterarischen Thätigkeit, indem er in Leipzig, wohin er sich im Jahr 1793 zurückgezogen, mehrere Aufsätze philosophischen, archäologischen und belletristischen Inhalts verfaßte. Nachdem er sich im Reichskammergericht zu Wetzlar in die juridische Praxis eingearbeitet und sich auch verehelicht hatte, ließ er sich im Jahr 1802 dauernd in Frankfurt nieder. Eine große Aufmerksamkeit schenkte er damals dem Theater, von dessen Hebung er mit vielen Edeln seiner Zeit sich die besten sittlichen Wirkungen versprach. Wie seine äußere Lebensstellung mit den wandelbaren Zuständen Frankfurts selbst eine wechselnde war, ist hier nicht weiter auszuführen. So viel ist für uns hinreichend, daß er, in den höchsten Behörden sitzend, Muße genug behielt, sich fortwährend mit Kunst und Wissenschaft zu beschäftigen. In seinen religiösen Ansichten huldigte er anfänglich dem unter den Gebildeten weit verbreiteten Rationalismus. Die Bibel zog ihn nur von ihrer ästhetischen Seite an; aber bald ging ihm aus ihr unter dem Einfluß der ernsten Zeitereignisse ein neues Licht auf. Nun suchte er auch noch tiefer in ihr Verständniß einzudringen. Noch in seinem 35. Jahre

*) Das Weitere s. bei Steitz, in Herzogs Realenc. IX. S. 507 ff. und Nekrolog der Deutschen. 1849 I. S. 130. 135.

entschloß er sich, das Hebräische, das er nur oberflächlich kannte, gründlich zu studieren. Und so reifte denn in ihm, wenn er das aus den Grundsprachen der Bibel gewonnene Resultat mit der Lutherischen Uebersetzung verglich, mehr und mehr der Entschluß, dem Christenvolke eine verbesserte Bibelübersetzung zu bieten. Vorarbeiten hatte er schon länger dazu gemacht, indem er sein Bibelexemplar mit Papier durchschießen ließ und die nöthigen Verbesserungen in dasselbe eintrug. Im Jahr 1819 erschien sein „Bibelwerk" in erster und im Jahr 1823 in zweiter Ausgabe. *)

Die Uebersetzung erhielt den Beifall angesehener Theologen, wie den eines Dr. Marheineke zu Berlin. Die theologische Facultät in Erlangen verlieh dem Verfasser, in Anerkennung seiner Verdienste um die Bibel, die theologische Doctorwürde. Seit 1816 stand Meyer als Präsident der Frankfurter Bibelgesellschaft vor.

Seine Theologie hatte sich allerdings auf die Schrift gegründet; aber verschwiegen werden soll es nicht, daß er nicht selten seine Bibel durch das gefärbte Glas einer mystischen Theosophie ansah. Er wollte den Tiefsinn des göttlichen Wortes auch dahin verfolgen, wo die nüchterne Naturbeobachtung eben so wenig mehr ausreicht, als eine nüchterne, an den Wortsinn sich haltende Schrifterklärung. So wandte er sich auch mit Vorliebe den apokalyptischen Deutungen zu. In seiner Lehre vom „Hades", worüber er schon im Jahr 1810 eine Schrift veröffentlichte und in Erörterung ähnlicher Dinge schloß er sich an Jung-Stilling an. **) Er starb nur wenige Stunden nach seiner Gattin, den 27. Januar 1849.

Aber (und darin erblicken wir ein nicht zu übersehendes Zeichen der Zeit!) auch von anderer Seite her, der die „Menge der Gläubigen" weniger mit Vertrauen entgegenkommen mochte und die gleichwohl alles Vertrauen verdiente, sehen wir nicht nur eine revidirte Lutherische Bibelübersetzung, sondern eine neu aus dem Original hergestellte Uebersetzung der Schriften alten und neuen Testamentes hervorgehen. Es gehört nicht zu den geringsten Verdiensten de Wette's, der

*) Eine Ausgabe letzter Hand hat im Jahr 1855 die Zimmer'sche Buchhandlung in Frankfurt veranstaltet.

**) So in seinem „Schlüssel zur Offenbarung Johannis" 1833 und in seinem „Spiegel des prophetischen Wortes" 1847. Damit stimmen auch seine seit 1819 herausgegebenen „Blätter für höhere Wahrheit". Nicht etwa nur Rationalisten, sondern auch streng bibelgläubige und bibelkundige Männer, wie Menken, konnten sich den willkürlichen Interpretationen Meyers und seinen hierauf basirten Ansichten keineswegs anschließen: vgl. Gildemeister a. a. O. II. S. 87. 93. 98. 115 und noch an weitern Stellen.

deutschen Christenheit ein solches Werk geschenkt zu haben. Er hatte das Werk schon im Jahr 1809—1814 in Verbindung mit Augusti unternommen, nahm es aber später wieder (erst in den Dreißigerjahren) selbständig zur Hand und feilte daran (auch bei neuen Auflagen) sorgfältig bis an sein Ende.*)

Wenn man sich erinnert, wie der frühere Rationalismus, aber auch die dem Modegeschmack sich anschließende Orthodoxie des achtzehnten Jahrhunderts sich darin gefallen hatte, den biblischen Text recht breit zu treten und ihn durch ihre oft höchst willkürliche Paraphrase zu verwässern,**) so muß man Gott danken, daß es nun auch den Gebildeten, die weder Griechisch und noch viel weniger Hebräisch gelernt, die aber mit vorurtheilsfreiem Sinn die Urkunden unsres Glaubens lesen wollten, möglich gemacht wurde, sich von dem geschriebenen Gottesworte einen möglichst dem Grundtext entsprechenden Eindruck zu verschaffen. Aus diesem Gesichtspunkte muß die de Wette'sche Bibelübersetzung betrachtet werden, wenn man ihre Bedeutung für unsere Zeit würdigen will. Nicht dazu war sie angethan, die Lutherische Uebersetzung von der Kanzel und auch nicht, sie aus den Häusern zu verdrängen. Diese wird wohl noch lange Zeit sowohl durch ihre geschichtlich erworbene Geltung in der Gemeinde, als durch ihren eigenthümlichen, volksgemäßen Ausdruck die deutsche Bibel (im geläufigen Sinn des Wortes) bleiben; aber daß neben ihr andere und vielfach berichtigte Uebersetzungen zur Vergleichung offen stehn,***) muß als ein Fortschritt betrachtet werden, zu dem die deutsche evangelische Kirche erst im neunzehnten Jahrhundert gelangt ist. Und das ist der Grund, warum wir uns bei dieser Erscheinung länger aufgehalten haben.

Konnte der vulgäre Rationalismus mit Uebersetzungen im Style der Wertheimerbibel kein Glück mehr machen, so versuchte er es gleichwohl noch durch die Glossen, die er dem Luther'schen Bibeltext anhängte, mit der Verbreitung der heil. Schrift auch seine Denkweise zu verbreiten und von einer Vertiefung in ihren Sinn möglichst abzulenken. Dieß war das Bestreben der unter der Leitung des Superintendenten Adler in dem zweiten Jahrzehnt des Jahrhunderts erschienenen Altonaer Bibel, welche namentlich den Widerspruch der Harms'schen Thesen

*) Die 4. Aufl. ist erst nach seinem Tod 1858 erschienen (Heidelberg bei Mohr).

**) Als Beispiele die Wertheimer Bibel und C. F. Bahrdt von der einen, Simon Grynäus in Basel von der andern Seite s. Vorl. Bd. VI. S. 302.

***) Wir brauchen nicht erst zu erwähnen, daß nunmehr auch das Bunsen'sche Bibelwerk diesem Bedürfniß entgegenkommt.

hervorgerufen hatte und die auch von andrer Seite her bekämpft wurde. Auch das war zwischen den verschiedenen Glaubensrichtungen streitig geworden, wieweit es angemessen sei, die ganze Bibel in die Schulen einzuführen oder wieweit mit Auszügen aus ihr das Ziel erreicht werden könne, die Jugend mit der Schrift bekannt zu machen. Und auch da kam es darauf an, in welcher Richtung die Wahl getroffen und wie das Ausерwählte erklärt wurde. Hier begegnen wir dem Kampf mit der Dinter'schen Schullehrerbibel, den wir zu den Vorgefechten des immer mehr sich verbreitenden allgemeinen Kampfes zählen können.

Gustav Friedrich Dinter,*) den 29. Febr. 1760 zu Borna geboren, gehörte unstreitig zu den tüchtigsten Schulmännern seiner Zeit. Er hatte unter Ernesti und Morus in Leipzig Theologie studiert und wurde, nachdem er sich auf seiner Pfarrei Kitscher (1787) um das sächsische Schulwesen verdient gemacht hatte, im Jahr 1797 als Director des Schullehrerseminars nach Dresden berufen. Hier hatte der Oberhofprediger Reinhard großen Einfluß auf ihn. Nachdem er abermals ein Pastorat bekleidet zu Görnitz, wurde er seiner pädagogischen Leistungen wegen im Jahr 1816 als Consistorial- und Schulrath nach Königsberg berufen. Zugleich bekleidete er eine theologische Professur. Was ihm seinen Ruf in der litterarischen Welt begründet hat, war nun aber seine Schullehrerbibel, die in den Jahren 1826—28 (zu Neustadt an der Orla) erschien. Nicht eine Schulbibel, das betont er selbst nachdrücklich, sondern eine Schullehrerbibel wollte er geben: Er wollte darin den Schullehrern Anleitung geben, wie sie die Bibel beim Religionsunterrichte benützen sollten. Und hierin schloß sich Dinter so ziemlich an die von Röhr und den Rationalisten eingehaltenen Grundsätze an, obgleich er nie das Wort haben wollte, Rationalist zu sein, sondern sich auf seine Orthodoxie etwas zu gut that. Hören wir ihn selbst, inwieweit ihm die Bibel Autorität war: „Ein höherer Geist leitete, wie Jesus verheißt, die Männer in alle Wahrheit, bewahrte sie vor jedem Irrthum in Sachen der Religion. Aber die vernünftig sprechende Eselin, die 969 Jahre des Alters Methusalem, die Frage, ob ein Engel oder die Naturkraft das Wasser in Bethesda erregt habe, gehört nicht zur Religion. Zur Religion gehören würdige Begriffe von Gott, von Jesu, den er selbst seinen Sohn nennt, von seinem Verdienste um die Menschheit, von der Heiligkeit des Sittengesetzes, von der Würde und Bestimmung des

*) Vgl. dessen Selbstbiographie. Neustadt a. d. Orla 1829 und m. Artikel in Herzogs Realenc. III. S. 397.

Menschen, von der Liebe Gottes auch gegen die Fehlenden, also von Sündenvergebung, von dem Beistande, den uns Gott zum Gutsein leistet, von der Verbindung zwischen diesem und jenem Leben. In diesen Dingen kann meine Bibel nie irren. Von diesen muß mein Volk alles Praktische aus ihr schöpfen. Praktisch ist aber alles das, was echt religiösen Sinn, hervorgehend aus deutlich erkannter Wahrheit, was seligmachenden Glauben, was unvertilgbare Liebe, was Festigkeit im Gutsein um Gottes willen, was Weisheit im Glücke, Standhaftigkeit im Leiden, Freudigkeit im Tode befördert." Daß damit die Tiefen der Schrift nicht erschöpft, ja kaum oberflächlich berührt seien, wird Jeder zugeben. Im Uebrigen sei aber zur Steuer der Wahrheit gesagt, daß Dinter von allen Extremen der rationalistischen Exegese sich fern hielt, wie er denn auch in die natürliche Erklärung der Wunder sich nicht einließ. Wohl aber hielt er es für nöthig, „das was Christus und die Apostel im Geist ihrer Sprache schrieben, in den Geist der heutigen Sprache zu übertragen". Das Buch Dinters fand bei dem damaligen Schullehrerstande viele Verbreitung und Belobung in den gelesensten Zeitschriften. Um so eifriger erhob sich dagegen die um eben diese Zeit im Wachsthum begriffene streng evangelische Partei. Pfarrer Brandt in Roth fühlte sich gedrungen, der Dinter'schen Schullehrerbibel eine andere, dem Geist der Orthodoxie entsprechende entgegenzusetzen. Es war namentlich auch die seit Kurzem erschienene evangelische Kirchenzeitung Hengstenbergs,*) welche gegen Dinter Partei nahm. Ueberhaupt blieb nun der Streit zwischen der orthodoxen und der auf die eine oder andre Art von der Orthodoxie abweichenden Richtung nicht länger ein Streit der Schulen, der von den Meistern der Wissenschaft ausgefochten und von den Jüngern in seinen verschiedenen Wendungen verfolgt wurde. Es ließ sich mehr und mehr an zu einem offenen Kampfe, an dem auch die Gemeinden und die Einzelnen in der Gemeinde sich betheiligten. Nicht nur standen Meinungen gegen Meinungen, verschiedene Urtheile des Geschmackes wider einander; es standen sich die Lebensrichtungen, die heiligsten Ueberzeugungen des Gewissens gegenüber. Es handelte sich (wenigstens in den Augen Vieler, die sich an diesem Kampf betheiligten) um Leben und Sterben, um Seligkeit und Verdammniß, zum mindesten um die höchsten Güter des sittlichen, des religiösen Menschen. Die Verwechslung der beiden Sphären des Glaubens auf der einen, des Wissens und wissenschaftlichen Erkennens auf der andern Seite brachte viele Ver-

*) Wir werden in der folgenden Vorlesung auf sie zurückkommen.

wirrung und Animosität in den Streit, die man bei richtiger Unterscheidung hätte vermeiden können. So unerbaulich solche Streitigkeiten an sich sind (und wir sind damit schon genugsam behelligt worden), so werden wir uns dem fernern Verlauf derselben nicht entziehen können, um so weniger, als sie ihrem Wesen nach in die Gegenwart hineinreichen. Die nächste Vorlesung wird uns also noch einmal auf den theologischen Kampfplatz führen.

Für jetzt nur noch im Anschluß an das über die Bibelgesellschaften Berichtete ein kurzes Wort über die mit denselben in geschichtlichem Zusammenhang stehenden Tractatgesellschaften.*)

Neben der Bibel fand man auch wohl noch die alten Erbauungsbücher eines Arndt, Scriver, Starke in manchen christlichen Bürger- und Bauernhäusern, während sie bei den Gebildeten durch die Fluth neumodischer Andachtsbücher verdrängt worden waren. Aber auch der gemeine Mann bedurfte der religiösen Anregung im Zusammenhang mit dem, was die Zeit bewegte und auch, schon rein äußerlich gefaßt, konnte der Hirt auf dem Felde, der Handwerksbursche auf der Wanderung, der Soldat auf dem Wachposten eher ein kleines Duodezheft, als den schweren Folianten seines „Trösters" bewältigen. Das Bedürfniß nach einer solchen religiösen Volkslectüre zeigte sich allerdings mehr in dem Lande jenseits des Kanals, in England und Schottland. Von da ist das Tractatwesen (im einmal geläufigen Sinn des Wortes) nach Deutschland importirt worden. Nach dem Muster der Religious-Tract-Society von London (ihr war bereits die Edinburgher im Jahr 1796 vorangegangen) wurden dann auch in Deutschland ähnliche Gesellschaften zur Verbreitung christlicher Erbauungsschriften gestiftet. So in Berlin (1814), in Bremen (1824), in Frankfurt a. M., Stuttgart, Straßburg, Basel. Wir haben gesehen, wie der Antrag zur Bibelverbreitung in der Londoner Tractatgesellschaft zur Sprache kam. Gaben nun auch die Bibelgesellschaften die Bibel ohne alle Zugabe menschlicher Erklärung dem Volk in die Hände, so sorgten doch die Tractatgesellschaften dafür, daß die Bibel mit wirklicher Heilsbegierde und in gläubigem Sinn gelesen werde. Sie hatten die löbliche Absicht, die Herzen für den Segen des göttlichen Wortes empfänglich zu machen, dem Worte Gottes als Pioniere Bahn

*) Ausführliches darüber in dem Artikel von Pastor Berg, in Herzogs Realencycl. XVI. S. 270 ff. C. Stähelin, Das Tractatwesen. Basel 1868.

Von den mit der Bibelgesellschaft gleichfalls eng verwandten Missionsgesellschaften und ihren Bestrebungen werden wir später, im Zusammenhang mit der Geschichte der Verbreitung des Christenthums handeln.

zu brechen. Ob dieß immer auf die rechte Weise geschah, ob nicht der fromme Eifer auch zu Mißgriffen sich verleiten ließ, mag hier nur als Frage gestattet sein. Gewiß haben die Tractatgesellschaften, besonders in den Kreisen, für die sie zunächst bestimmt waren, zur Weckung eines ernsten christlichen Lebens vieles beigetragen und haben, durch Erfahrung belehrt, das Eine und Andere, das zu gerechtem Tadel Anlaß gegeben, beseitigt und damit zugleich am besten den Vorurtheilen begegnet, die schon bald nach ihrem Entstehen wider sie erhoben wurden.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Das Hineinziehen der Laienwelt in den theologischen Streit. Die Kirchenzeitungen. Hengstenberg und seine evangelische Kirchenzeitung. Die verstärkten Angriffe auf den Rationalismus und die ihm verwandten Richtungen. Die Leipziger Disputation. Die Denunciation der Halle'schen Professoren. Die Berufung Tholucks nach Halle. Hegel und seine Philosophie. Ihr Einfluß auf die Theologie. Daub und Marheineke. Die linke Seite der Schule. Strauß und das Leben Jesu. Das Hervortreten der negativen Richtung. Die Lichtfreunde. Baur und die Tübinger Schule. Gegenwirkungen. Die Aufgabe der Zukunft.

Daß es mit der Herrschaft des Rationalismus (wenigstens in seiner bisherigen Gestalt) zu Ende ging, daß aber in das neuerwachte religiöse Leben Elemente sich einmischten, welche eine ruhige Entwicklung der Dinge dadurch erschwerten daß sie nicht nur das von der neuern Theologie Ueberwundene als überwunden erachteten, sondern nicht ohne Leidenschaft auch das bekämpften, was am Rationalismus Gutes war; daß eine Ansicht vom Christenthum und der Bibel Platz zu greifen begann, welche das Recht der freien Forschung vielfach bedrohte und zu der Theologie der frühern Jahrhunderte mit eiserner Consequenz zurücklenkte, ist eine geschichtliche Thatsache, die wir uns nicht verhehlen können.*) Es war mit einem Wort die Reaction, die immer den Revolutionen zu folgen pflegt, die nunmehr in den Vordergrund trat. Wir verbinden mit dem Worte durchaus nicht einen die Sache absolut verwerfenden Sinn. Ihre Berechtigung glauben wir bis dahin anerkannt zu haben. Wer will sich nicht freuen, ja, wem geht das Herz nicht

*) Man wird dabei unwillkürlich an ein Wort Schleiermachers an Lücke vom Jahr 1829 erinnert von den „düstern Larven, die da auskriechen wollen, von eng geschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschungen außerhalb der Umschanzungen eines alten Buchstabens für satanisch erklären“.

auf, wenn er die heilige Wissenschaft der Theologie aus dem Winterschlaf einer todten Gelehrsamkeit zu einer lebendigen Gottesgelehrsamkeit erwachen sieht, die in die Tiefen der christlichen Erkenntniß herabsteigend das reine Wort Gottes wieder aus dem verschütteten Schachte hervorzubringen bemüht ist, oder wenn er von den Kanzeln, von denen vielleicht Jahrzehnte lang nur eine wissenschaftlich abstracte oder in's Triviale sich verlierende Moral geprebigt wurde, wieder die Lehre des Heils für Gebildete wie für Ungebildete verkünden hörte, hier in apostolischer Einfalt, dort in prophetischer Begeisterung? Wer hätte nicht mit dem Gefühl der Ehrfurcht, die jede sittliche Erscheinung auf uns macht, zu den Männern emporgeschaut, die, nachdem sie, oft nach mancherlei innern Kämpfen die Wirkungen des den Menschen von oben wiedergebärenden göttlichen Geistes an sich selbst erfahren, nun auch dem Dienst der Brüder, zumal der Armen und Verkommenen unter ihnen mit der Liebe sich hingaben, die sich immer wieder von neuem am Feuer der Liebe Christi entzündete? Wer hätte nicht die Anstalten willkommen geheißen, die den doppelten Segen mit sich führten, den einer engen Verbindung der Gläubigen unter sich und den einer erweckenden und erbauenden Wirksamkeit nach außen? Diese Erscheinungen allein hätten ohne Zweifel die Ueberreste einer dürren und trocknen Zeit nach und nach überwunden; sie hätten — nicht ohne Kampf, wohl aber ohne großes Geschrei davon zu machen, ihres Sieges gewiß sein können. Ich weiß nicht, soll man es als Stumpfsinn bedauern, oder nicht eher als ein Zeichen der unverwüstlichen religiösen Natur betrachten, daß ein großer Theil der damaligen Laienwelt längere Zeit von den theologischen Gegensätzen, welche die Gelehrten beschäftigten, gar nichts zu merken schien und daß die Gemeinden und die frommen Seelen in ihr das Erbauliche vielfach hinnahmen, von welcher Seite es ihnen geboten wurde, ob von rationalistischer oder von supranaturalistischer, ob von orthodoxer oder von pietistischer Seite? In einzelnen Gegenden, wie im Württembergischen, im Elberfeldischen mochte es freilich anders sein: aber diese Landestheile sind auch weniger vom Rationalismus berührt worden. So viel ist gewiß, daß erst durch den Streit der Theologen auch die Laien mit in den Kampf hineingezogen wurden, dem sie nun einmal doch nicht, wo es auf wissenschaftliche Erörterungen ankam, gewachsen waren. Und da läßt sich denn immer wieder fragen, ob es gut gethan war, die Gemeinden auf die herrschenden Gegensätze aufmerksam zu machen, und sie gegen ihre dem Unglauben wirklich verfallenen oder auch mit Unrecht des Unglaubens verdächtigten Lehrer aufzuregen. Dasselbe gilt, wenn auch in anderer Weise, von den

Hochschulen, wo die Studierenden erst lernen sollten, ehe sie sich zu Glaubensrichtern über ihre Lehrer aufwarfen. War es gut, auch da den Samen des Mißtrauens in die jungen Gemüther zu streuen? Wahrlich, auch der wohlgemeinte Eifer kann ausarten in ein Eifern mit Unverstand. Auch die Hand, die in guter Absicht ein böses Geschwür ausschneiden will, kann Mißgriffe thun in's gesunde Fleisch der Kirche hinein und unnöthigerweise auch das verletzen, was unverletzt hätte bleiben sollen.

Ein bewährtes Mittel der Agitation war schon in den Tagen der Reformation die Presse. Auch jetzt wurden die Geschosse der Streitschriften von einem Lager in das andere geschleudert, nicht immer zur Erbauung der Gemeinde. Es ist aber vor allem die periodische Presse, die in unserer Zeit eine Macht geworden ist, welche die frühere, auch die der Reformation nicht kannte. Zeitungen, welche die politischen Ereignisse, namentlich die Kriegsneuigkeiten der Welt verkündeten, hatte es schon in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts in England und Italien gegeben und zu Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts wurden sie mit Einführung des „Frankfurter Journals“ (1615) auch für Deutschland ein tägliches Bedürfniß und ihre Zahl mehrte sich im 18ten, im 19. Jahrhundert. Aber von Kirchenzeitungen wußte man bis dahin nichts, obgleich es an periodischen „Nachrichten von theologischen Sachen“, an periodisch erscheinenden Erbauungsblättern u. s. w. nicht fehlte. Unsere Väter mochten das Gefühl haben, daß geistliche Nachrichten nicht in eine „Zeitung“ gehörten. Allein es lag eben mit in der Natur der neuen Zeit, daß nun das Geistliche mehr und mehr in seiner Wechselwirkung mit dem Weltlichen, das Kirchliche in seinen Beziehungen zum Politischen aufgefaßt und daß, in dem Maße, als das Culturleben überhaupt in den Bereich der Zeitungen hineingezogen ward, auch das Kirchliche den Zeitungslesern nicht ein fremdes Gebiet bleiben sollte. Und so hatte auch der Name nichts Anstößiges mehr, als, soviel ich weiß, zuerst im Jahr 1821, Ernst Zimmermann in Darmstadt mit einer „Kirchenzeitung“ hervortrat, als einem „Archiv der neuesten Geschichte und Statistik der christlichen Kirche“. Sie hatte, wie schon der Titel errathen läßt, mehr einen referirenden, allerdings rationalistisch gefärbten, als einen polemischen Charakter.*) Bald erhielt diese Zeitung eine gefährliche Concurrentin.

*) Später trat auch Bretschneider als Herausgeber bei, und nach dem Entstehen der evangelischen K.-Z. wurde sie dann allerdings neben Röhrs Prediger-bibliothek ein Organ der rationalistischen Richtung, obgleich sie auch entgegengesetzten Richtungen ihre Spalten öffnete.

Ein noch junger Mann, der außerordentliche Professor der Theologie an der Universität zu Berlin Dr. Ernst Wilhelm Hengstenberg,*) trat mit seiner evangelischen Kirchen-Zeitung hervor, die von den Einen als ein längstgefühltes Bedürfniß der Zeit begrüßt, von Andern mit Mißtrauen angesehen wurde. Das Programm war entschieden positiv, aber in keiner Weise herausfordernd. „Den Zwecken des Reiches Christi" sollte das Blatt als Organ dienen. „Der Geist der Liebe und der Weisheit" sollte die Mitarbeiter beseelen. Männer von anerkanntem Ruf (unter ihnen auch Neander) hatten sich als Mitarbeiter angeschlossen. Es war zunächst das Verhältniß der evangelischen Kirche zur römischen, was in den ersten Nummern zur Sprache kam; doch zeigte sich bald Gelegenheit, auch in der evangelischen Kirche mitten in den Kampf der Parteien hineinzutreten und den Angriffen, die nun auch von anderer Seite her auf den Rationalismus geschahen, mit allem Nachdruck die Stange zu halten.

Nach Leipzig war in demselben Jahr 1827 aus Breslau ein neuer theologischer Professor Dr. Hahn berufen worden, der bei der mit dem Antritt seiner Stelle verbundenen Disputation pro loco den kühnen Satz aufstellte, daß die Rationalisten aus der Kirche auszuweisen seien. Darüber erhob sich ein gewaltiger Streit. Die evang. Kirchen-Zeitung begrüßte in ihrer achten Nummer das Auftreten Hahns als

*) Hengstenberg war nach seinem äußern Leben schon ganz ein Kind des 19. Jahrhunderts. Auch er ging, wie Menken, wie Krafft und die Krummacher aus der reformirten Kirche der preußischen Rheinprovinz hervor. Den 20. October 1802 zu Freudenberg geboren, einer Theologenfamilie angehörend, keineswegs aber von Haus aus pietistisch gestimmt, vielmehr dem Rationalismus zuneigend, machte er seit 1820 seine Studien in Bonn, wo er aber hauptsächlich die orientalischen Sprachen unter Freitag studierte und sich weniger um die theologischen Fragen zu bekümmern schien. Auch war er ein thätiges Mitglied der deutschen Burschenschaft, für die er auch auf die Mensur zu gehen nicht scheute. Im Jahr 1823 führte ihn sein Geschick nach Basel, wo er einem jungen Gelehrten Privatunterricht im Arabischen ertheilte und zugleich am dortigen Missionsinstitute seine philologischen Kenntnisse verwerthete. Schon im Jahr 1824 gab er einen schönen Beweis seiner Gelehrsamkeit durch Uebersetzung der „Metaphysik des Aristoteles". Er war auch den philosophischen Studien nicht fremd geblieben. In eben diesem Jahr trat er als Privatdocent in Berlin auf und erfreute sich gleich zu Anfang seiner akademischen Thätigkeit einer zahlreichen Zuhörerschaft. Schon im Jahr 1826 wurde er zum außerordentlichen, 1828 zum ordentlichen Professor der Theologie ernannt. Den theologischen Doctorgrad erhielt er 1829. Seine gelehrten Leistungen näher zu würdigen, ist hier nicht unsers Orts. Bekannt ist, wie an seinen Namen und an seine amtliche Wirksamkeit sich der Fortschritt in einer theologischen Richtung knüpfte, in der Andere einen Rückschritt erblickten. Er starb 1869. Gleich nach seinem Tode sind mehrere Nekrologe (auch in der evang. K.-Z.) erschienen, an die wir verweisen.

„eine der wichtigsten Erscheinungen auf dem religiösen Gebiete der gegenwärtigen Zeit“. Gegen die Supranaturalisten trat der Leipziger Professor der Philosophie Wilhelm Traugott Krug auf,*) der dem Satz, „daß es mit der Vernunftreligion nichts sei“, den andern entgegenstellte, „daß es mit der Vernunftreligion doch etwas sei“. War auch diese Leipziger Disputation, verglichen mit der des Jahres 1519, ein Sturm in einem Glas Wasser, so zog sie doch weitere Stürme nach sich.

Vollends aber ward der Unwille der freisinnigen Partei erregt, als die Hengstenberg'sche Zeitung, die sich nun überhaupt zur Zionswächterin aufwarf und der nicht leicht eine Heterodoxie entging, gegen welche sie nicht eine Lanze einlegte,**) gleich nach Beginn des Jahres 1830 (in ihrer 5. und 6. Nummer) mit der Forderung auftrat, zwei verdiente Männer der Halle'schen Universität ihrer Stellen zu entheben, weil sie die Studierenden zum Unglauben verführten. Der Eine war der uns schon bekannte Wegscheider, der Andere der berühmte Orientalist und Professor der Theologie Wilhelm Gesenius. Wie viel diesem ausgezeichneten Gelehrten die theologische Welt verdankte in Absicht auf hebräische Sprachforschung und auf Methode ihres Unterrichts, darüber konnte unter allen Sachverständigen nur eine Stimme sein. Seine Weise, das alte Testament zu behandeln, mochte freilich vom theologischen Standpunkt aus manches zu wünschen übrig lassen. Man wollte in ihr die Pietät gegen die heiligen Urkunden vermissen, wie sie dem theologischen Lehrer geziemt, jene religiöse Begeisterung für den Inhalt, wie sie auch mit freiern Ansichten sich verträgt, und wie wir sie schon bei einem Herder haben hervortreten sehen. Vollends aber mußten die, welche sich gedrungen fühlten, das in Christo geoffenbarte Heil schon in der alttestamentlichen Offenbarung vorgebildet zu sehn und mit Hengstenberg von einer Christologie des alten Testaments sprachen, sich durch eine streng in den Schranken des Nationalhebräerthums sich haltende Schrifterklärung in keiner Weise befriedigt sehen. Wer konnte ihnen dieß

*) Ueber diesen merkwürdigen Mann, der damals in jeden Streit sich mischte, mit großer Zuversicht in die ausreichende Autorität der gesunden Vernunft, vgl. die von ihm verfaßte Selbstbiographie „Urceus“. Leipzig 1825.

**) So blieb u. a. auch Menken nicht unangefochten. Er verglich das Gebahren der Hengstenberg'schen Zeitung mit dem jenes Knechtes im Evangelium (Matth. 24, 49) der, weil der Herr zu kommen verzog, aus langer Weile anfing, seine Mitknechte zu schlagen. s. Gildemeister II. S. 204. Eine Aeußerung Heinrich von Schuberts, der selbst Mitarbeiter an der ev. K.-Z. war, hat uns Hase aufbewahrt: „Ideale und Irrthümer“ S. 108. „Höre du, (sagte er zu dem jungen Hase) die jetzt Gläubigen sind mir zu scharf, das verstehe ich nicht mehr.“

verargen? Aber mit Gewaltmaßregeln da einschreiten zu wollen, wo nur mit Waffen des Geistes zu kämpfen war, das war eine Forderung, die auch Vielen der Gläubigen als ein bedenklicher Anachronismus erscheinen mußte. Was der Sache noch überdieß den Charakter der Gehässigkeit gab, war, daß die Belastungszeugen aus der Schaar der Studenten genommen wurden, deren Collegienhefte zu diesem Ende durchstöbert wurden. Auch Männer, die bisher mit der Kirchenzeitung einig gegangen, fühlten sich durch dieses unwürdige Spionirsystem abgestoßen, und nicht wenig Aufsehn erregte es, als der ehrwürdige, von allen Parteien geachtete Neander sich von der Theilnahme an dem Blatte zurückzog und darüber eine freimüthige Erklärung abgab. Auch die Regierung gab der an sie gestellten Forderung keine Folge.*) Sie schlug den mildern und gewiß verständigern Weg ein, daß sie nun auch der strengen bibelgläubigen Richtung einen Lehrstuhl in Halle aufrichtete. Die Berufung Tholucks an diesen Lehrstuhl machte zwar auch großes Aufsehn und ohne Leidenschaft ging es von beiden Seiten nicht ab. Allein der Erfolg rechtfertigte die Wahl als eine glückliche. Tholuck vermied jeden unfreundlichen Zusammenstoß mit seinen Collegen und wußte sich bald die Zuneigung der Studierenden in einem so hohen Grade zu gewinnen, daß er wohl eigentlich als „der Studentenvater" galt. Ja, in der Folge nahm er immer mehr eine versöhnliche Stellung zwischen den Parteien ein und trug auch durch seine wissenschaftliche Thätigkeit zur Hebung der Universität ein Wesentliches bei. Der Halle'sche Rationalismus aber war mit dem Tode seiner Vertreter so gut als ausgestorben, wie denn die Richtung überhaupt im Absterben begriffen schien.

Aber damit war der Kampf im Allgemeinen nicht zu Ende. Im Gegentheil! An die Stelle des alten Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, der noch immer unter den Nachzüglern beider Richtungen sich fort bewegte, trat nun bald ein anderer, der noch tiefer in das religiöse Leben der Zeit eingriff, wir meinen den Gegensatz zwischen den Anhängern der Hegel'schen Philosophie und ihren Gegnern.

Sowenig wir in unsern frühern Vorträgen uns anheischig machten, die philosophischen Systeme eines Cartesius, Spinoza, Leibnitz, eines Kant, Fichte und Schelling dem Verständniß derer aufzuschließen, für welche schon die Sprache dieser Schulen eine Hieroglyphe ist, so wenig und noch

*) Das Rechtfertigungsschreiben der beiden angeklagten Professoren Wegscheider und Gesenius an das Ministerium vom 21. Februar 1830 findet sich wiederabgedruckt in der Protestantischen Kirchenzeitung vom 2. September 1871 (No. 35).

weniger getrauen wir uns dieß Hegel und seiner Philosophie gegenüber. Wir müssen auch hier uns mit einigen Andeutungen begnügen, soweit sie der allgemeinen Bildung verständlich sind, und von unserm rein geschichtlichen Standpunkte aus nach dem Einfluß fragen, den das auch in die neuere Culturgeschichte tief eingreifende System auf die Theologie, auf die Kirche, auf die religiöse Bildung im Allgemeinen gehabt hat. *)

Hatte (um schon Gesagtes kurz zu wiederholen) Kant in seinem Kriticismus den Kreis des menschlich Erkennbaren in enge Grenzen eingeschlossen, so daß die göttlichen Dinge außer diesen Kreis zu liegen kamen, für welche sich dann seit Jacobi und Fries ein eignes Gebiet, das des Glaubens erschloß; hatte Fichte in seinem Idealismus den Schwerpunkt alles wahrhaften Seins in das Ich verlegt, dem er das Nicht-ich entgegensetzte, so hatte, wie wir gesehen, Schelling in seiner Naturphilosophie den Gegensatz wieder aufzuheben gesucht und die Identität von Gott und Welt, von Geist und Materie in einer Weise gelehrt, die eine Schaar begeisterter Jünger an sich zog. Diese fanden sich weniger unter den Theologen, welche sich scheuten den Weg des ihnen verdächtigen „Pantheismus" zu betreten, als unter den Naturforschern, den Dichtern (zumal der romantischen Schule) und den Mythologen. Erst Hegel war es vorbehalten, auch den Theologen den Weg dahin zu bereiten, indem er sich weniger als Schelling den Gebieten der Naturwissenschaft, als gerade den ethischen Gebieten zuwandte, welche die Schelling'sche Philosophie nur sparsam betreten hatte. Es waren die großen sittlichen Ideen, die Ideen des Rechts, wie sie sich im Staat, der Religion, wie sie sich in der Kirche verwirklichen, welchen er sein speculatives Denken zuwandte. Ja, es war vor allem das Denken selbst, die Logik, die er als den nach ewigen Gesetzen sich vollziehenden Proceß des der Welt innewohnenden (immanenten), sich durch den Kampf der Gegensätze mit Nothwendigkeit fortbewegenden Gedankens zu einer Wissenschaft

---

*) Ueber Hegels Persönlichkeit und Lebensverhältnisse vgl. dessen Leben von Rosenkranz 1844. Georg Wilhelm Friedrich Hegel ist geboren den 27. August 1770 zu Stuttgart. Seine Studien hatte er auf der Landesuniversität Tübingen gemacht. In Jena trat er mit Schelling in ein näheres Verhältniß, in dessen Philosophie er sich vertiefte, von dem er aber bald abwich. Das Manuscript zu seinem „System der Wissenschaft" hatte er am Tage vor der Schlacht von Jena (1806) beendet. Er folgte, nachdem er in Bamberg privatisirt, 1808 einem Ruf nach Nürnberg, dessen Gymnasium er als Rector vorstand. Im Jahr 1816 wurde er als Professor der Philosophie nach Heidelberg und dann im Jahr 1818 an Fichte's Stelle nach Berlin berufen. Die philosophischen Werke, in denen er sein System entwickelt, sind bei Rosenkranz und anderwärts aufgeführt und besprochen.

erhob, welche „die gemeine Schullogik", auf die er mit souveräner Verachtung herabblickte, für immer aus der Philosophie verbannen sollte. Das subjective Denken, das man bis dahin als ein von den Dingen unabhängiges, sich über sie hinausstellendes „Selbstdenken" empfohlen, sollte als ein rein abstractes, darum unwahres, überwunden werden durch eine Dialektik, welche die vorhandenen Gegensätze erst bis zum Aeußersten sich spannen, dann aber wieder sich in sich selbst aufheben ließ, um zur allein wahren Erkenntniß der concreten Wirklichkeit durchzudringen. *) Hatten also bisher die Einen (um nur bei der Geschichte stehen zu bleiben) entweder sich begnügt, die Thatsachen zu berichten ohne Einmischung ihres subjectiven Urtheils (der Reflexion), während Andere mit den Voraussetzungen ihrer selbstgemachten Ideale an die Thatsachen der Geschichte gingen und die Geschichte nach ihrer ephemeren Weisheit „schulmeisterten", so sollte nun der Historiker die innere Logik der Thatsachen erfassen, er sollte die Geschichte weder geistlos hinnehmen, wie sie sich dem oberflächlichen Blicke darstellt, noch sie sich zurechtlegen nach dem eignen Geist, sondern dem Gedanken auf den Grund gehen, der in den Dingen selbst liegt und durch die Thatsachen der Geschichte zur Erscheinung kommt. Darauf gründet sich, wenn wir anders den Denker recht verstehen, der von ihm ausgesprochene, oft mißverstandene Satz, daß das Wirkliche auch das Vernünftige ist. So hat Hegel einem unpraktischen Idealismus, der die Welt nach seinen Gedanken reformiren möchte, wie er damals auch die Jugend erfüllte in Absicht auf die politischen Zustände, einen Realismus entgegengestellt, der aber von dem Realismus der Empirie, die sich an der äußern Erscheinung der Dinge genügen läßt, gar sehr verschieden war. Wir können es vielleicht kurz so ausdrücken, daß, während man sich lange genug über Ideales und Reales gestritten, wobei auch manche Unklarheit sich mit einmischte, Hegel dadurch dem Streit ein Ende machte, daß er das Ideale nur gelten ließ, insofern es als ein Reales sich erwies und daß ihm nur das Reale als ein solches galt, in welchem das Ideale zur Erscheinung kam.

Daß diese Anschauungsweise in die Zeit eingedrungen und auch bei Solchen Eingang gefunden, die dem Studium der Hegel'schen Philosophie fernblieben, ist eben so gewiß, als daß in der Leibnitz-Wolf'schen, der Kantischen und der Fichte'schen Periode ähnliche Ergebnisse sich gezeigt haben. Diese Resultate für das allgemeine Culturleben sind es ja auch am Ende, auf die wir unser Augenmerk zu richten haben. Und so mögen

*) Die drei Erscheinungsformen des An sich, des Für sich und des An und Für sich Seienden.

wir denn dieser Aufgabe zufolge nun auch sehen, wie die Hegel'sche Philosophie, über deren Wesen wir nur flüchtige Andeutungen geben konnten, zu Religion und Christenthum und zur Theologie als Wissenschaft sich verhielt. Dabei werden wir besonders das Verhältniß Hegels zu Schleiermacher in's Auge zu fassen haben.

Und hier stoßen wir gleich auf einen Hauptgegensatz in Betreff des Religionsbegriffes. Wir haben gesehen, wie Schleiermacher der Religion ihr eignes Gebiet angewiesen, indem er sie vom Wissen und vom Thun unterschied und sie als Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit d. h. der Abhängigkeit von Gott bezeichnete. Hatte nun der Rationalismus nach dem Vorgange Kants hauptsächlich das Moralische in der Religion betont und zuletzt die Religion in der Moral aufgehn lassen, so machte nun Hegel die Religion zur Sache des Wissens, sie fiel ihm, wenigstens auf ihrer höchsten Stufe mit der philosophischen Speculation zusammen. Hierin näherte er sich wieder dem Gnosticismus der alten Kirche, während man die vulgären Rationalisten den Ebioniten vergleichen könnte. Nach Hegel ist das Gefühl wohl auch eine Form der Religion, aber die schlechteste Form, weil sie nur subjectiv, an die individuelle Persönlichkeit gebunden erscheint. Vollends hatte das Gefühl der Abhängigkeit in Hegels Augen nicht mehr Werth, als jenes instinctive Gefühl, das auch den Hund an seinen Herrn kettet.*) Aber auch auf dem Boden der religiösen Erkenntniß unterscheidet Hegel wieder die niedere Erkenntniß der Vorstellung, wie sie aus dem Gefühl auftaucht, von der Idee oder dem Begriff, wozu die Religion sich durch den Denkproceß hinaufläutert. Das niedrigstehende Volk mag immerhin mit religiösen Vorstellungen sich begnügen, welchen denn auch wohl der höher Stehende im populären Vortrag sich anbequemt, während er selbst darüber hinaus ist. Ihm kann ja nicht der Widerspruch entgehen zwischen dem, was die Vorstellung ausdrückt und dem, was ihr speculativer Gehalt ist. Der Glaube der Menge bewegt sich demnach in der Vorstellung, während die Gemeinde der Wissenden allein den Schlüssel hat zur religiösen Erkenntniß. In dem Offenbarwerden nicht sowohl der Heilsgedanken Gottes mit der Menschheit, als der höchsten Vernunftideen muß demnach auch dieser rein speculativen Religionsphilosophie das Wesen der Offenbarung bestehen. Daß nun die Bibel sich in ihrer Sprache im Kreise der Vorstellungen bewegt, mußte Hegel zugeben;

*) Dieß Bild hat Hegel selbst gebraucht in der Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie.

aber die Aufgabe des Theologen bestand ihm eben darin, durch diese Schale hindurch zum Gedanken durchzubringen. Er legte daher auch nur geringen Werth auf die sogenannte grammatisch-historische Interpretation der Schrift, auf welche gerade die bessern Schrifterklärer der Zeit gedrungen hatten; sondern weit über die Exegese, die sich mit kleinlichen Fragen der Grammatik abmühte, stand ihm die dogmatische Speculation. Ich habe es seiner Zeit selbst aus seinem Munde gehört, wie er diese philologische Exegese lächerlich machte und dagegen die Scholastiker des Mittelalters als die großen Theologen pries, denen man nachzustreben habe. Wenn nun Schleiermacher das philosophische Denken zwar von der Theologie nicht ausschloß, aber es nur zur Beleuchtung der im Bewußtsein der Gemeinde liegenden Glaubenswahrheiten anwandte, so ging bei Hegel die theologische Arbeit auf in der Speculation. Am deutlichsten mag das hervortreten in der Weise, wie die beiden großen Denker die Lehre von der Dreieinigkeit behandelten. Dieses Lehrstück war für Schleiermacher das den ganzen christlichen Dogmenkreis abschließende, das vom religiösen Standpunkte aus erst dann sein richtiges Verständniß findet, nachdem die Lehre von Vater, Sohn und Geist, jede in ihrem Zusammenhang mit den Heilswahrheiten des Christenthums ihre Erörterung gefunden hat, weßhalb denn auch die Lehre von der Dreieinigkeit in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre an das Ende zu stehen kommt. Hegel dagegen construirte sich aus dem Gottesbegriff selbst die Dreieinigkeit seines Wesens.*) So ist ihm Gott (der absolute Geist) in seiner abstracten unterschiedslosen Allgemeinheit der Vater; insofern er aber als der Gewußte von dem Wissenden sich unterscheidet, mit dem er gleichwohl Eins ist, heißt er der Sohn, während der Geist es ist, der die Zweiheit von Vater und Sohn im Wesen Gottes zur Einheit des Bewußtseins vermittelt. Gott breitet sich (dirimirt sich) in die Dreiheit aus, um sich wieder in die Einheit zurückzunehmen. Neu waren diese Gedanken im Grunde nicht. Wir haben schon Aehnliches bei einem Scotus Erigena, bei Jacob Böhm gefunden. Aber wie dort, so muß man auch hier fragen, ob diese Trinität die der Kirche sei, für die sie doch von Vielen gehalten wurde, welche Hegel als den Wiederhersteller der Orthodoxie begrüßten, der dem flachen Rationalismus durch seine tiefsinnige Speculation noch gründlicher ein Ende gemacht habe als Schleiermacher mit seiner vermittelnden Dialektik.

*) Mit andern Worten, Schleiermacher blieb stehen bei der Offenbarungstrias, während Hegel eine immanente Trinität lehrte, als im Wesen Gottes selbst gegründet.

Fragen wir (und das ist doch wohl die wichtigste Frage) wie stellte sich diese Philosophie zur Person Christi? Daß Hegel es nicht fehlen ließ an Ausfällen auf die Rationalisten, die in Jesu nichts weiter sahen, als den menschlichen Stifter einer menschlichen Religion, läßt sich wohl denken. In der vom Rationalismus zurückgewiesenen Idee eines Gottmenschen öffnete sich ja gerade der Speculation eine Tiefe, in welche herabzubringen sie sich um so mehr aufgefordert sah, als der Rationalismus solche Tiefen umgangen hatte. Auch die Begriffe von Erlösung und Versöhnung ließen sich speculativ verwerthen und mit dem logischen Proceß eines Auseinandergehens der Gegensätze und einer höhern Vermittlung derselben zusammenbringen. Aber auch hier mußte die Frage entstehen, wie weit der historische Jesus von Nazareth in der That dieser philosophisch construirte Gottmensch sei, oder wie weit seine geschichtliche Erscheinung nur dazu gedient habe, diese über alle Geschichte hinausliegende transscendente Idee zur Anschauung zu bringen. Die Gläubigen, die ihres Glaubens sich bewußt waren, hatten doch wohl eine Ahnung davon, daß das nicht der Christus sei, den die Bibel uns als den Heiland der Sünder vor Augen stellt und bei dem das geängstete Gewissen seine Zuflucht findet. Die großartige Idee konnte nicht ersetzen, was dem Glauben allein zu erfassen möglich war. Aber auch die, welche sich durch die orthodoxe Sprache für ein System einnehmen ließen, das ihnen wenigstens unter den vorhandenen philosophischen Systemen die meiste Garantie zu bieten schien, und die in ihrer Naivetät mit Gretchen sich trösten mochten: „Dasselbe sagt unser Pfarrer auch, nur mit etwas andern Worten“ — auch sie mußten aus ihrem Vertrauen aufgeschreckt werden, als bald nach des Meisters Tod einer seiner begabtesten Schüler als das Enfant terrible hervortrat und den Nimbus der Orthodoxie zerstörte. Doch zuvor wollen wir uns noch umsehen im Schüler- und Leserkreise Hegels noch zu dessen Lebzeiten.

Beginnen wir mit der akademischen Jugend, die in Berlin zu Hegels Füßen saß, so zeigten sich nicht Wenige derselben als begeisterte Anhänger, die auf des Meisters Worte schwörend von ihrer Höhe auf die schwächern Geister herabsahen, die an der dürftigen Weisheit der übrigen Lehrer, eines Neander, selbst eines Schleiermacher sich genügen ließen. Unter den Berliner Lehrern selbst war es der philosophisch und historisch hoch gebildete Dr. Marheineke,*) der an Hegel sich an-

---

*) Philipp Conrad Marheineke, geb. zu Hildesheim den 1. Mai 1780. Auch er wurde, wie de Wette und Neander von Heidelberg aus nach Berlin berufen

schloß und seine Philosophie für die Dogmatik verwerthete, während Schleiermacher unbeirrt seinen eignen Weg verfolgte. Die beiden andern Collegen aber, de Wette und Neander, sowenig sie im Uebrigen übereinstimmen mochten, wagten es auf die Nachtheile hinzuweisen, welche eine derartige Philosophie der Theologie bringen würde. De Wette hatte sich, als es sich um Hegels Berufung nach Berlin handelte, derselben entgegengesetzt,*) wobei allerdings seine Vorliebe für Fries bestimmend mitwirkte; Neander hat bis an sein Ende gegen eine Philosophie protestirt, die ihm ihrer pantheistischen Richtung wegen mit dem christlichen Offenbarungsglauben unverträglich schien. Unter den auswärtigen d. h. nicht-berlinischen Theologen aber verdient Einer genannt zu werden, der, ähnlich wie Marheineke, in Hegels Philosophie eine solche begrüßte, welche dazu angethan sei, die denkenden Geister wieder für die tieferen Wahrheiten des Christenthums zu gewinnen. Es ist dieß der Heidelberger Theologe Karl Daub. Wir hätten seiner schon früher vor Hegels Auftreten gedenken können im Zusammenhang mit den Männern, die mit der Gewalt eines überlegenen Geistes dem Umsichgreifen des Rationalismus Halt geboten, nicht dadurch, daß sie das Recht der Vernunft in theologischen Dingen mitzureden bestritten, wohl aber, daß sie von diesem Recht einen andern Gebrauch machten, als die Rationalisten. Wir müssen daher in der Zeit wieder etwas zurückgehn.

Karl Daub**) wurde den 20. März 1765 (also 5 Jahre vor Hegel) in Kassel geboren. Von Haus aus unbemittelt, hatte er sich durch eignen Fleiß die Möglichkeit erworben, sich den Studien zu widmen. Auf der Landesuniversität Marburg erhielt er seine theologische Bildung, zeigte aber frühzeitig einen entschiedenen Hang zur philosophischen Speculation. Damals stand die Kantische Philosophie in ihrem

---

(1811). Seine im Jahr 1816 auf das Reformationsjubiläum hin erschienene „Geschichte der deutschen Reformation", so wie seine Verdienste um die Wissenschaft der „Symbolik" haben die ihnen gebührende Anerkennung gefunden, während seine dogmatische Richtung nicht von Allen konnte getheilt werden. Weder die Rationalisten, noch die Supranaturalisten, noch endlich die Vermittlungstheologen aus der Schleiermacher'schen und de Wette'schen Schule waren mit ihm einverstanden, so wenig als er mit ihnen. Gleichwohl wird sein Name in der theologischen Wissenschaft immer mit hoher Achtung genannt werden. Er starb den 31. Mai 1846, vgl. Kling in Herzogs Realencycl. IX. S. 62 ff.

*) Siehe sein Separatgutachten, abgedruckt in der Beilage zu meiner Gedächtnißrede auf de Wette.

**) Vgl. K. Rosenkranz, Erinnerungen an Daub. Berlin 1837. Palmer, in Herzogs Realenc. XIX. S. 391 und Strauß, Parallele zwischen Schleiermacher und Daub, in seinen „Charakteristiken". 1839.

Flor, und an sie schloß er sich an. Im Jahr 1791 trat er in Marburg als theologischer Docent auf, wurde aber, weil sein Kantischer Standpunkt mit der Theologie unverträglich erschien, im Jahr 1794 an die hohe Landesschule in Hanau als Professor der Philosophie versetzt. Bald aber sollte er sich wieder auf einen theologischen Lehrstuhl berufen sehen. Vom Jahr 1795 an lehrte er 41 Jahre lang ununterbrochen als Professor der Theologie auf der Universität Heidelberg bis an seinen Tod, der am 22. November 1836 erfolgte. Daub bildete neben dem philosophisch weniger hervorragenden, aber durch praktische Tüchtigkeit sich bewährenden Collegen Schwarz ein wohlthuendes Gegengewicht zu dem Rationalismus eines Dr. Paulus. Schon seine Persönlichkeit imponirte Allen, die sich ihm nahten, durch ihren hohen Ernst. Es lag etwas Priesterliches in seiner Erscheinung, aber fern von aller pfäffischen Arroganz. Seine unermüdliche Berufstreue, sein unbestechlicher Wahrheitssinn nöthigte Allen Achtung ab. War auch der Kreis der Zuhörer, der sich um ihn sammelte, ein kleiner, so war er doch ein auserwählter Kreis, zu dem auch Solche gehörten, denen die Theologie nicht ihre Berufswissenschaft war. Daubs anthropologische Vorlesungen wurden von Studierenden aller Facultäten besucht, und Alle wußte er für die höchsten Ideale des Lebens zu begeistern. Gar viele von ihnen haben ihm Zeitlebens ein dankbares Andenken bewahrt. Es ist allerdings richtig, daß Daub seinen philosophischen Standpunkt mit den auftretenden Systemen gewechselt hat. Aus einem Kantianer wurde er mit dem Aufkommen der Naturphilosophie ein Bewunderer Schellings und zuletzt ein Anhänger Hegels. Dieser Wechsel macht aber bei ihm, dem willenskräftigen Manne nicht den Eindruck des Wankelmuthes oder gar einer charakterlosen, der bloßen Mode huldigenden Eitelkeit des Geistes; sondern sie hängt im Gegentheil mit seiner nie sich genug thuenden Gewissenhaftigkeit, mit seinem unermüdlichen Forschergeiste zusammen, der, weil er das Höchste erstrebte, nie zu einem Abschluß gelangte. In Einem ist er sich gleich geblieben, in seinem Widerstand gegen alles Hohle, Flache und Leichtfertige innerhalb des Heiligthums der Wissenschaft und der Religion, als dessen Hüter er sich betrachtete. Viele haben sich an seinen Rigorismus gestoßen, womit er entgegenstehende Ansichten abwies und den Gegnern ihren dogmatischen Irrthum in's Gewissen schob. Bezeichnete er doch ganz offen den Egoismus und den Mangel an Nationalität und Gemeingefühl als das Grundübel der Zeit und als die Quelle des Rationalismus und dessen subjectiver Willkür. Viele haben auch (und nicht ohne Grund) in seinen Vorträgen

jene Klarheit und Durchsichtigkeit vermißt, die uns gerade so bezaubernd für Schleiermachers Vortragsweise einnimmt.

Schon lange vor seiner Hegel'schen Periode hatte Daub sich in der dogmatischen Theologie einen nicht unbedeutenden Namen erworben. *) Nicht wenig Aufsehen machte es aber in der theolog. Welt, als der Mann des philosophischen Denkens im Jahr 1816 und den folgenden mit einer Schrift hervortrat, „Judas Ischariot“, in welcher die vom Rationalismus längst aufgegebene, selbst von dem Supranaturalismus nur mit den äußersten Fingerspitzen berührte Lehre vom Teufel**) ihre sehr ernstliche Erörterung erfuhr, wonach das böse Princip als eine selbständig der Gottheit gegenüberstehende und eine eigene, reale Persönlichkeit behauptende Macht erschien. Ob diese Ansicht mit der orthodox kirchlichen oder auch nur mit der biblischen Satanologie übereinstimme, ob sie nicht eher der von der Kirche verworfenen manichäischen Lehre verwandt sei, mochte immerhin gefragt werden. Die Vertheidiger der Rechtgläubigkeit freuten sich gleichwohl dieses Fundes. Sie hatten eine philosophische Autorität, die sie zu ihren Gunsten den rationalistischen Teufelsbannern gegenüber in die Schranken zu führen sich nicht scheuen durften.

Nachdem nun Daub durch das ernstliche Studium der Hegel'schen Philosophie ein entschiedener Anhänger derselben geworden war, unterließen auch die Gesinnungsverwandten nicht, die unter dem Einfluß dieser Philosophie entstandenen weitern Veröffentlichungen Daubs als das Gediegenste und Großartigste zu preisen, das auf diesem Gebiet des Denkens erschienen sei.

In dem Streit zwischen Creuzer und Voß, in welchem die Gegensätze der sich bekämpfenden Richtungen auch auf dem philosophischen und mythologischen Gebiete sich begegneten, stand Daub selbstverständlich auf Creuzers Seite, sein College Paulus auf der von Voß. Darauf aber weiter einzugehen ist hier unsers Orts nicht. Wir bemerken nur noch, daß außer Daub und Marheineke der Rechtsgelehrte Göschel***) und der Königsberger Philosoph Karl Rosenkranz die Hegel'sche Philo-

*) Seine Theologumena erschienen 1806, anderer Schriften nicht zu gedenken.

**) Daub selbst hatte in den Theologumena die Vorstellung vom Teufel zum Mythologischen gerechnet.

***) Karl Friedrich Göschel, Geh. Ober-Justizrath in Berlin, geb. den 1. Oct. 1784 zu Langensalza. — Seine Ansichten finden sich entwickelt in den Schriften: Ueber Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniß zum christlichen Glaubensbekenntniß. 1829. Der Monismus des Gedankens. 1832. Hegel und seine Zeit mit Rücksicht auf Goethe. 1832 u. a. m.

„eine der wichtigsten Erscheinungen auf dem religiösen Gebiete der gegenwärtigen Zeit“. Gegen die Supranaturalisten trat der Leipziger Professor der Philosophie Wilhelm Traugott Krug auf,*) der dem Satz, „daß es mit der Vernunftreligion nichts sei“, den andern entgegenstellte, „daß es mit der Vernunftreligion doch etwas sei“. War auch diese Leipziger Disputation, verglichen mit der des Jahres 1519, ein Sturm in einem Glas Wasser, so zog sie doch weitere Stürme nach sich.

Vollends aber ward der Unwille der freisinnigen Partei erregt, als die Hengstenberg'sche Zeitung, die sich nun überhaupt zur Zionswächterin aufwarf und der nicht leicht eine Heterodoxie entging, gegen welche sie nicht eine Lanze einlegte,**) gleich nach Beginn des Jahres 1830 (in ihrer 5. und 6. Nummer) mit der Forderung auftrat, zwei verdiente Männer der Halle'schen Universität ihrer Stellen zu entheben, weil sie die Studierenden zum Unglauben verführten. Der Eine war der uns schon bekannte Wegscheider, der Andere der berühmte Orientalist und Professor der Theologie Wilhelm Gesenius. Wie viel diesem ausgezeichneten Gelehrten die theologische Welt verdankte in Absicht auf hebräische Sprachforschung und auf Methode ihres Unterrichts, darüber konnte unter allen Sachverständigen nur eine Stimme sein. Seine Weise, das alte Testament zu behandeln, mochte freilich vom theologischen Standpunkt aus manches zu wünschen übrig lassen. Man wollte in ihr die Pietät gegen die heiligen Urkunden vermissen, wie sie dem theologischen Lehrer geziemt, jene religiöse Begeisterung für den Inhalt, wie sie auch mit freiern Ansichten sich verträgt, und wie wir sie schon bei einem Herder haben hervortreten sehen. Vollends aber mußten die, welche sich gedrungen fühlten, das in Christo geoffenbarte Heil schon in der alttestamentlichen Offenbarung vorgebildet zu sehn und mit Hengstenberg von einer Christologie des alten Testaments sprachen, sich durch eine streng in den Schranken des Nationalhebräerthums sich haltende Schrifterklärung in keiner Weise befriedigt sehen. Wer konnte ihnen dieß

*) Ueber diesen merkwürdigen Mann, der damals in jeden Streit sich mischte, mit großer Zuversicht in die ausreichende Autorität der gesunden Vernunft, vgl. die von ihm verfaßte Selbstbiographie „Urceus“. Leipzig 1825.

**) So blieb u. a. auch Menken nicht unangefochten. Er verglich das Gebahren der Hengstenberg'schen Zeitung mit dem jenes Knechtes im Evangelium (Matth. 24, 49) der, weil der Herr zu kommen verzog, aus langer Weile anfing, seine Mitknechte zu schlagen. s. Gildemeister II. S. 204. Eine Aeußerung Heinrich von Schuberts, der selbst Mitarbeiter an der ev. K.-Z. war, hat uns Hase aufbewahrt: „Ideale und Irrthümer“ S. 108. „Höre du, (sagte er zu dem jungen Hase) die jetzt Gläubigen sind mir zu scharf, das verstehe ich nicht mehr.“

verargen? Aber mit Gewaltmaßregeln da einschreiten zu wollen, wo nur mit Waffen des Geistes zu kämpfen war, das war eine Forderung, die auch Vielen der Gläubigen als ein bedenklicher Anachronismus erscheinen mußte. Was der Sache noch überdieß den Charakter der Gehässigkeit gab, war, daß die Belastungszeugen aus der Schaar der Studenten genommen wurden, deren Collegienhefte zu diesem Ende durchstöbert wurden. Auch Männer, die bisher mit der Kirchenzeitung einig gegangen, fühlten sich durch dieses unwürdige Spionirsystem abgestoßen, und nicht wenig Aufsehn erregte es, als der ehrwürdige, von allen Parteien geachtete Neander sich von der Theilnahme an dem Blatte zurückzog und darüber eine freimüthige Erklärung abgab. Auch die Regierung gab der an sie gestellten Forderung keine Folge.*) Sie schlug den mildern und gewiß verständigern Weg ein, daß sie nun auch der strengen bibelgläubigen Richtung einen Lehrstuhl in Halle aufrichtete. Die Berufung Tholucks an diesen Lehrstuhl machte zwar auch großes Aufsehn und ohne Leidenschaft ging es von beiden Seiten nicht ab. Allein der Erfolg rechtfertigte die Wahl als eine glückliche. Tholuck vermied jeden unfreundlichen Zusammenstoß mit seinen Collegen und wußte sich bald die Zuneigung der Studierenden in einem so hohen Grade zu gewinnen, daß er wohl eigentlich als „der Studentenvater" galt. Ja, in der Folge nahm er immer mehr eine versöhnliche Stellung zwischen den Parteien ein und trug auch durch seine wissenschaftliche Thätigkeit zur Hebung der Universität ein Wesentliches bei. Der Halle'sche Rationalismus aber war mit dem Tode seiner Vertreter so gut als ausgestorben, wie denn die Richtung überhaupt im Absterben begriffen schien.

Aber damit war der Kampf im Allgemeinen nicht zu Ende. Im Gegentheil! An die Stelle des alten Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, der noch immer unter den Nachzüglern beider Richtungen sich fort bewegte, trat nun bald ein anderer, der noch tiefer in das religiöse Leben der Zeit eingriff, wir meinen den Gegensatz zwischen den Anhängern der Hegel'schen Philosophie und ihren Gegnern.

Sowenig wir in unsern frühern Vorträgen uns anheischig machten, die philosophischen Systeme eines Cartesius, Spinoza, Leibnitz, eines Kant, Fichte und Schelling dem Verständniß derer aufzuschließen, für welche schon die Sprache dieser Schulen eine Hieroglyphe ist, so wenig und noch

*) Das Rechtfertigungsschreiben der beiden angeklagten Professoren Wegscheider und Gesenius an das Ministerium vom 21. Februar 1830 findet sich wiederabgedruckt in der Protestantischen Kirchenzeitung vom 2. September 1871 (No. 35).

Kaum hatten Hegel (1832) und Schleiermacher (1834) die Augen geschlossen, als, wie wir bereits angedeutet, ein Repetent des Tübinger Stiftes, der durch einzelne Abhandlungen und Recensionen in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" als geistreichen Mitarbeiter sich erwiesen hatte, Friedrich David Strauß mit seinem „Leben Jesu" hervortrat, das diesen Sturm herauf beschwor.

Das Leben Jesu, das ja wohl die Grundlage aller christlichen Theologie bildet, war erst in neuerer Zeit zu einer in das Ganze der theologischen Studien sich einfügenden Disciplin geworden. Auch hier muß Schleiermacher als der genannt werden, der mit seinen (erst nach seinem Tode veröffentlichten) Vorlesungen dazu den Anstoß gab. Die früheren Bearbeitungen, wie die eines J. J. Heß in Zürich, dienten mehr erbaulichen Zwecken, und Erzeugnisse des vulgären Rationalismus, wie Venturini's natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth (1800) waren nie zu wissenschaftlicher Bedeutung gelangt. Einiges Aufsehen hatte das „Leben Jesu" von Dr. Paulus (1828) gemacht, das im Grunde aber nur das zusammenstellte, was man in dessen Commentaren über die Evangelien längst gelesen hatte. Zu allen diesen bisherigen Versuchen, das Bild des Stifters der Religion in einen wissenschaftlich zubereiteten Rahmen zu fassen, auch selbst zu der schon erwähnten kritischen Bearbeitung von Hase*) verhielt sich nun aber das Leben Jesu von Strauß in so fern polemisch, als es den Standpunkt, den die einen Darsteller wie die andern einnahmen, für einen verfehlten erklärte. Nicht nur der orthodoxgläubige Standpunkt, der von dem Wunderbaren der Geschichte als Axiom ausgehend sich begnügte, die einzelnen Züge nach den unter sich verschiedenen Berichten der Evangelisten so gut es ging in das Ganze einer sogenannten „Harmonie" zu bringen, sondern auch der vermittelnde einer besonnenen Kritik wurde von dem Verfasser dieses neuesten Buches als unhaltbar zurückgewiesen. Ja, die Blößen, welche die rationalistische Wundererklärung des Dr. Paulus sich gab, wurden vielleicht noch nie mit so viel Scharfsinn aufgedeckt, als gerade von Strauß. Der Standpunkt, den er einnahm, sowohl dem kritisch rationalistischen als dem gläubig supranaturalistischen und dem ausgleichenden Standpunkt der Harmonistik gegenüber, war, um es kurz zu sagen, der mythische. Strauß war freilich nicht der Erste, der den Begriff des Mythus auch in die Bibel hineintrug. Wir haben gesehn, wie schon de Wette ihn auf das Alte Testament

*) Das Leben Jesu, zunächst für akademische Vorlesungen. 1829, wovon seither neuere Auflagen erschienen sind.

anwandte. Auch in Beziehung auf die evangelische Geschichte hatten freier urtheilende Theologen, wie Schleiermacher und Hase das was von der Kindheit des Herrn und wieder vom letzten Ausgang aus dem irdischen Leben, der Himmelfahrt, erzählt wird, zwar nicht als Mythus, aber doch als poetisch ausgeschmückte Sage gefaßt, die man nicht in ihrer Buchstäblichkeit als Geschichte festhalten könne. Der Kern des wunderbaren Lebens aber war ihnen ein historischer geblieben, und so auch den Extremsten unter den Rationalisten, die sich gerade mit der Erklärung der Wunder aus dem Grunde abmühten, weil sie an der Möglichkeit festhielten, auf diesem Wege eben erst ein echt historisches Bild von Jesu darstellen zu können. Strauß glaubte all diesen Mühseligkeiten der Exegese dadurch ein Ende zu machen, daß er das als geschichtlichen Vorgang Bezeichnete für ein Werk nicht etwa des Betruges, wohl aber einer frommen Begeisterung ansah, welcher die erste Christengemeinde sich hingab, indem sie das Leben ihres Stifters sich idealisirend vergegenwärtigte und in ihm die Vorbilder des Alten Testamentes erfüllt sah. Was dort von den Wunderthaten eines Moses, eines Elias erzählt wird, das wurde, nur in potenzirter Weise, auf ihn übergetragen. Wer aber der Stifter gewesen seiner wirklichen Geschichte nach und wie auf seinen Namen hin die Gemeinde sich gebildet, darüber erfuhr man nichts Sicheres, indem der Verfasser selbst auf diese Kunde verzichtete. Er tröstete sich und die Christenheit damit, daß die Idee, die ihm über der Geschichte stand, gerade dadurch daß man das Geschichtliche aufgebe, sich um so reiner für die darstelle, welche einer idealen Auffassung empfänglich sind. *)

Der Eindruck, den dieses Buch hervorbrachte, war ein die Gemüther vielfach beunruhigender. Von allen Seiten erhob sich der Kampf. Nicht die Verfechter des alten Glaubens allein, auch die, welche dem Strom der Neuerungen bis dahin gefolgt waren, die Rationalisten, traten gegen

*) Wir brauchen wohl nicht erst zu sagen, daß wir dabei an das erste Erscheinen des Buches, zunächst an seine erste Auflage denken. — Daß Strauß dann noch einmal, mehr als 30 Jahre später, den Gegenstand wieder aufnahm, nachdem Renan ein romanhaftes Bild von dem Herrn gegeben, unter dem Titel: Leben Jesu für das Volk (Leipzig 1864), worin er die seither ergangenen kritischen Untersuchungen über das Alter und die Echtheit der evangelischen Darstellungen, namentlich des vierten Evangeliums, berücksichtigte und darnach seine früheren Urtheile modificirte, setzen wir als bekannt voraus, müssen aber auch zugleich darauf verzichten, über Renans Darstellung, so wie über die seitherigen Bearbeitungen des Lebens Jesu von Schenkel, Keim u. A. hier näher einzugehen, da wir, laut unserer früher schon abgegebenen Erklärung, das, was noch zu sehr dem Leben der Gegenwart angehört, nicht mehr in unsere Geschichtserzählung aufnehmen.

eine Ansicht auf, welche dem Christenthum nicht nur seinen übernatürlichen Charakter raubte, sondern ihm auch den natürlich-menschlichen, den historischen Boden entzog. In heiligem Ernst und in bitterer Ironie wurde der Kampf geführt, in welchem Katholiken und Protestanten, Orthodoxe und Heterodoxe sich friedlich die Hände reichten. In die Fluth der aus den verschiedensten Lagern sich wider Strauß erhebenden Schriften können wir uns natürlich nicht einlassen. Welchen Antheil aber auch das christliche Volk an dem Kampfe nahm, darauf werden wir an einem andern Orte (bei der Berufung des Dr. Strauß an einen theologischen Lehrstuhl in Zürich) zurückkommen. Von den Wirkungen im Großen läßt sich nur das sagen, daß mit dem Erscheinen dieses Buches die Gegensätze auf's neue gespannt und auseinandergetrieben wurden. Ein panischer Schrecken bemächtigte sich nun vieler Gemüther in Beziehung auf alles was freie Forschung auf dem Gebiete der Religion, was biblische Kritik hieß. Man erblickte von gläubiger Seite in Strauß nur die Consequenz von dem, was die Vertreter der freiern Richtung überhaupt bisher gelehrt und geübt. Jede Apologetik, auch die der Wissenschaft nicht immer ebenbürtige wurde willkommen geheißen. Von dem Studium der Theologie ließen sich ehrliche aber auch ängstliche Gemüther zurückschrecken, die weder ihren Glauben dem Wissen, noch ihr Wissen dem Glauben zu opfern Willens waren. Hatte doch Strauß selbst in seiner bald nach dem „Leben Jesu“ erschienenen Glaubenslehre der Theologie die Nativität gestellt, daß „die Schusterbank, die Schreibstube und wo man sonst am sichersten vor dem Eindringen der Wissenschaft verwahrt sei, heutzutage bessere Vorübungsplätze für das Predigtamt seien, als die Universitäten und Seminarien, daß religiöse Idioten und theologische Autodidacten, die Vorsteher und Sprecher der Pietistenstunden auch die Geistlichen der Zukunft sein werden“. Arge, bitterböse Worte, wie sie nur die äußerste Verstimmung eingeben konnte, eine Verstimmung, welche der ehemalige Genosse des Tübinger Stiftes aus seinen württembergischen Umgebungen mußte in sich aufgenommen haben und die ihn, so scheint es, seither nie wieder verlassen hat.

Mit Strauß schien die Negation ihr Aeußerstes erreicht zu haben. Und doch nicht! Noch über ihn hinaus ging nun die Verneinung alles dessen, was bisher als Glaube gegolten, nicht nur als Glaube der Kirche, im positiv historischen Sinne, sondern auch als religiöse Stimmung des Gemüthes überhaupt, wie sie doch immer noch Strauß als eine Thatsache des Seelenlebens vorausgesetzt, ja woraus er sich sogar das Zustandekommen des Christusideals erklärt hatte. Soll ich nun weiter erzählen,

wie ein Bruno Bauer auch diese letzten Illusionen zerstörte, indem er die Evangelien keineswegs aus einer harmlosen Begeisterung der ersten Christengemeinde hervorgehen ließ, sondern aus absichtlicher Berechnung; wie Ludwig Feuerbach das religiöse Gefühl als eine Selbsttäuschung des Menschen darstellte, *) ein Max Stirner auch noch diesen zu überbieten suchte, indem er ihn, der noch die sittliche Freiheit aufrecht erhalte, einen Pfaffen schalt? Sollen wir an diesem Abgrund des absoluten Nihilismus verweilen oder den Ausgeburten eines trostlosen Materialismus folgen, der durch seine Predigt von der Emancipation des Fleisches auch den letzten Funken sittlichen Gefühls auszulöschen suchte, oder den Verirrungen des Communismus und Socialismus auf dem socialen Gebiete nachgehen? Es würde dieß wenig erbauen. Um aber auch aus diesen Erscheinungen Belehrung zu ziehen, dazu würden Erörterungen erfordert, die über die uns gesteckten Grenzen hinausgehn. Halten wir uns daher innerhalb dieser Grenzen und sehen wir uns noch einmal um auf dem kirchlichen Gebiete.

Wir haben gesehen, wie der Rationalismus nach und nach von den akademischen Lehrstühlen und den Kanzeln entfernt wurde, und auch im Kirchenregiment saßen jetzt großentheils andere Leute, als noch zur Zeit eines Generalsuperintendenten Röhr. Die strenge Orthodoxie hatte, besonders nachdem auch die Hegel'sche Philosophie bei Vielen in Mißcredit gekommen, so ziemlich die Oberhand. Der Rationalismus war von dem Steuerruder der Kirche, an dem er früher saß, in das Zwischendeck verwiesen worden, da gewaltsam ihn über Bord zu werfen nicht gelungen war. Hier wartete er, um bei günstigem Winde sich wieder hervorzuthun. Aber jetzt war die Stellung der Kämpfenden die entgegengesetzte im Vergleich mit der früheren; der auch äußerlich heruntergekommene Rationalismus erscheint jetzt nicht mehr als der büreaukratische, in seinem Auftreten gemessene, vom Capital der alten Kirche zehrende Rationalismus, sondern wo er auftritt, geschieht es in der herausfordernden, agitatorischen Weise, mit der eine verdrängte Partei wieder zur Geltung gelangen will. Dieß Bild erhalten wir, wenn wir nun das Auftreten der „protestantischen Freunde" zu betrachten haben, die im Volksmunde den Namen der Lichtfreunde erhielten. Wir dürfen nicht vergessen, daß im Anfange der Vierzigerjahre, in welche diese Erscheinung fällt, zugleich ein politisches

---

*) Ueber Philosophie und Christenthum, in Bezug auf den der Hegel'schen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit. Leipzig 1839. — Das Wesen der Religion. 2. Aufl. Leipzig 1849. Das Wesen des Christenthums. 3. Aufl. 1849.

und sociales Mißbehagen durch die Gesellschaft ging, dem auch die Presse vielfach Worte verlieh, bis das unter der Asche glimmende Feuer im Achtundvierziger Jahr zum völligen Ausbruch kam. Damit standen die religiösen Bewegungen, wie wir auch um dieselbe Zeit in der katholischen Kirche sie finden, bewußt oder unbewußt in Verbindung.

Seit dem September 1841 kamen an verschiedenen Orten (zunächst in Gnadau) Conferenzen von Pastoren zusammen, die in den folgenden Jahren größere Dimensionen in Gestalt von Volksversammlungen annahmen, so daß bei einer siebenten Versammlung in Köthen sich schon 800 Theilnehmer einfanden, 300 Geistliche und 500 Mitglieder des Laienstandes. Auch in Halle und Leipzig waren ähnliche Versammlungen gehalten worden. Die Männer, welche an der Spitze standen, waren der Prediger Uhlich von Pömelte (unweit Magdeburg) später Pfarrer in Magdeburg selbst und Wislicenus aus Halle, nebst noch Andern. Große neue, in die weitere Entwicklung eingreifende Gedanken traten nicht hervor. „Es ist," wie das Handbuch der neuesten Kirchengeschichte von Nippold*) sagt, „der eigentliche alte Rationalismus, der uns in den protestantischen Freunden entgegen tritt, mit all seiner nüchternen, verstandesgemäßen, prosaischen Art, noch verstärkt durch den specifisch sächsischen Zug in den Bewohnern der norddeutschen Ebene, zumal die Strecke an der Eisenbahn entlang von Halberstadt nach Magdeburg, Köthen, Halle und Leipzig. Keinerlei neue Ideen sind es, die wir finden, es sind die alten Tendenzen des Katheder-Rationalismus, der aber nunmehr in die Gemeinde hinabgestiegen und durch die beginnende Reaction nur noch verstärkt ist. Eben so steht kein einziger irgendwie durch Geist und Wissenschaft hervorragender Mann an der Spitze; es spricht sich vielmehr gerade das in der Bewegung aus, was in der großen Masse gährt und in ihr lebendig ist." Wir sehen uns daher auch nicht verpflichtet, den einzelnen Stadien des Streites weiter nachzugehn. Die erfolgten Absetzungen der Führer von ihren kirchlichen Stellen, die ergangenen Verbote gegen derartige Versammlungen regten, wie sich erwarten ließ, die Gemüther nur mehr auf. Den 26. September 1846 bildete sich die erste sogenannte freie Gemeinde in Halle, und solcher Gemeinden entstanden dann mehrere. Auch in Königsberg hatte die Entsetzung des Divisionspredigers Julius Rupp die Folge, daß daselbst den 19. Jan.

---

*) Auf diese Schrift (Elberfeld 1867) S. 337 ff. verweisen wir die, welche den Hergang der Sache näher zu verfolgen wünschen; eine kürzere Darstellung giebt Hase (Kirchengeschichte S. 594 ff.).

1846 die Mitglieder der freien Gemeinde ihren Austritt aus der Landeskirche erklärten. Endlich erfolgte von Berlin aus das Toleranzpatent vom 30. März 1847, welches den freien Austritt aus der Kirche und die Bildung besonderer Gemeinden gestattete.

Ob Schrift, ob Geist? Diese Frage hatte Wislicenus angeregt, und diese war es am Ende, welche auf die theologische Bewegung am meisten Einfluß übte. Auch die gläubige Theologie der sogenannten Vermittlung war zu der Erkenntniß gekommen, daß die Begriffe Wort Gottes und Schrift nicht gleichbedeutend seien, einander nicht decken. Nach dem Sprachgebrauch der heil. Schrift selbst ist das Wort Gottes, was wir allerdings mit Recht in der Schrift, ja nach seinem specifischen Inhalte nur in der Schrift suchen, doch etwas ganz anderes, als die nach und nach entstandene Sammlung der einzelnen Bücher, welche früher oder später zu einem Bibelkanon abgeschlossen wurden. Damit war der alt-supranaturalistische Glaube an eine wörtliche Eingebung (Inspiration) alles dessen, was jetzt (nach Tholucks Ausdruck) „zwischen den beiden schwarzen Deckeln" gedruckt und gebunden uns vor Augen liegt, allerdings beseitigt, eine lebendigere, darum aber nichts weniger als ungläubige, vielmehr aus dem erleuchteten Glauben wiedergeborene Auffassung derselben eingeleitet, die dann auch mit einer „freien Kritik des Kanons", wie schon Semler sie bevorwortete, sich wohl vertrug. Daß aber gleichwohl die Kirche von keinem andern Geiste weiß, als von dem, der aus der Schrift uns anweht, blieb als unerschütterliches Dogma stehn auf dem Grunde, den die Väter in der Reformation gelegt hatten. Ganz anders war nun die Forderung derer, welche nicht Wort und Schrift von einander unterschieden, sondern Schrift und Geist sich entgegensetzten. Diese Gegensätze dürfen durchaus nicht mit einander verwechselt werden, wie dieß zur Zeit noch oft geschieht. Gerade dieß führt uns nun aber auf die weitere Entwicklung der Theologie in der neuesten Zeit.

In seinem „Leben Jesu" hatte Strauß die geschriebenen Evangelien als Quelle benützt, ohne über ihr Verhältniß zu einander und über die Abfassung und das Alter der einzelnen Evangelien sich weiter auszusprechen. Diese Fragen waren nun schon längst, seit Semler und Eichhorn auf die Tractanden der Theologie gesetzt und in der sogenannten Einleitungswissenschaft behandelt worden. In dieser Beziehung hatte de Wette bereits Vieles und Kühnes geleistet. Sowohl die Evangelien als auch die paulinischen Briefe (um vom Alten Testamente nicht zu reden) waren schon längst darauf angesehen worden,

Flor, und an sie schloß er sich an. Im Jahr 1791 trat er in Marburg als theologischer Docent auf, wurde aber, weil sein Kantischer Standpunkt mit der Theologie unverträglich erschien, im Jahr 1794 an die hohe Landesschule in Hanau als Professor der Philosophie versetzt. Bald aber sollte er sich wieder auf einen theologischen Lehrstuhl berufen sehen. Vom Jahr 1795 an lehrte er 41 Jahre lang ununterbrochen als Professor der Theologie auf der Universität Heidelberg bis an seinen Tod, der am 22. November 1836 erfolgte. Daub bildete neben dem philosophisch weniger hervorragenden, aber durch praktische Tüchtigkeit sich bewährenden Collegen Schwarz ein wohlthuendes Gegengewicht zu dem Rationalismus eines Dr. Paulus. Schon seine Persönlichkeit imponirte Allen, die sich ihm nahten, durch ihren hohen Ernst. Es lag etwas Priesterliches in seiner Erscheinung, aber fern von aller pfäffischen Arroganz. Seine unermüdliche Berufstreue, sein unbestechlicher Wahrheitssinn nöthigte Allen Achtung ab. War auch der Kreis der Zuhörer, der sich um ihn sammelte, ein kleiner, so war er doch ein auserwählter Kreis, zu dem auch Solche gehörten, denen die Theologie nicht ihre Berufswissenschaft war. Daubs anthropologische Vorlesungen wurden von Studierenden aller Facultäten besucht, und Alle wußte er für die höchsten Ideale des Lebens zu begeistern. Gar viele von ihnen haben ihm Zeitlebens ein dankbares Andenken bewahrt. Es ist allerdings richtig, daß Daub seinen philosophischen Standpunkt mit den auftretenden Systemen gewechselt hat. Aus einem Kantianer wurde er mit dem Aufkommen der Naturphilosophie ein Bewunderer Schellings und zuletzt ein Anhänger Hegels. Dieser Wechsel macht aber bei ihm, dem willenskräftigen Manne nicht den Eindruck des Wankelmuthes oder gar einer charakterlosen, der bloßen Mode huldigenden Eitelkeit des Geistes; sondern sie hängt im Gegentheil mit seiner nie sich genug thuenden Gewissenhaftigkeit, mit seinem unermüdlichen Forschergeiste zusammen, der, weil er das Höchste erstrebte, nie zu einem Abschluß gelangte. In Einem ist er sich gleich geblieben, in seinem Widerstand gegen alles Hohle, Flache und Leichtfertige innerhalb des Heiligthums der Wissenschaft und der Religion, als dessen Hüter er sich betrachtete. Viele haben sich an seinen Rigorismus gestoßen, womit er entgegenstehende Ansichten abwies und den Gegnern ihren dogmatischen Irrthum in's Gewissen schob. Bezeichnete er doch ganz offen den Egoismus und den Mangel an Nationalität und Gemeingefühl als das Grundübel der Zeit und als die Quelle des Rationalismus und dessen subjectiver Willkür. Viele haben auch (und nicht ohne Grund) in seinen Vorträgen

jene Klarheit und Durchsichtigkeit vermißt, die uns gerade so bezaubernd für Schleiermachers Vortragsweise einnimmt.

Schon lange vor seiner Hegel'schen Periode hatte Daub sich in der dogmatischen Theologie einen nicht unbedeutenden Namen erworben.*) Nicht wenig Aufsehen machte es aber in der theolog. Welt, als der Mann des philosophischen Denkens im Jahr 1816 und den folgenden mit einer Schrift hervortrat, „Judas Ischariot", in welcher die vom Rationalismus längst aufgegebene, selbst von dem Supranaturalismus nur mit den äußersten Fingerspitzen berührte Lehre vom Teufel**) ihre sehr ernstliche Erörterung erfuhr, wonach das böse Princip als eine selbständig der Gottheit gegenüberstehende und eine eigene, reale Persönlichkeit behauptende Macht erschien. Ob diese Ansicht mit der orthodox kirchlichen oder auch nur mit der biblischen Satanologie übereinstimme, ob sie nicht eher der von der Kirche verworfenen manichäischen Lehre verwandt sei, mochte immerhin gefragt werden. Die Vertheidiger der Rechtgläubigkeit freuten sich gleichwohl dieses Fundes. Sie hatten eine philosophische Autorität, die sie zu ihren Gunsten den rationalistischen Teufelsbannern gegenüber in die Schranken zu führen sich nicht scheuen durften.

Nachdem nun Daub durch das ernstliche Studium der Hegel'schen Philosophie ein entschiedener Anhänger derselben geworden war, unterließen auch die Gesinnungsverwandten nicht, die unter dem Einfluß dieser Philosophie entstandenen weitern Veröffentlichungen Daubs als das Gediegenste und Großartigste zu preisen, das auf diesem Gebiet des Denkens erschienen sei.

In dem Streit zwischen Creuzer und Voß, in welchem die Gegensätze der sich bekämpfenden Richtungen auch auf dem philosophischen und mythologischen Gebiete sich begegneten, stand Daub selbstverständlich auf Creuzers Seite, sein College Paulus auf der von Voß. Darauf aber weiter einzugehen ist hier unsers Orts nicht. Wir bemerken nur noch, daß außer Daub und Marheineke der Rechtsgelehrte Göschel***) und der Königsberger Philosoph Karl Rosenkranz die Hegel'sche Philo-

---

*) Seine Theologumena erschienen 1806, anderer Schriften nicht zu gedenken.

**) Daub selbst hatte in den Theologumena die Vorstellung vom Teufel zum Mythologischen gerechnet.

***) Karl Friedrich Göschel, Geh. Ober-Justizrath in Berlin, geb. den 1. Oct. 1784 zu Langensalza. — Seine Ansichten finden sich entwickelt in den Schriften: Ueber Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniß zum christlichen Glaubensbekenntniß. 1829. Der Monismus des Gedankens. 1832. Hegel und seine Zeit mit Rücksicht auf Goethe. 1832 u. a. m.

In eben dem Tübingen, das der kritischen Schule ihren Namen gegeben hat, sehen wir einen Kämpfer aus den Alt-Bengel'schen Reihen auftreten, der auf dynamischem Wege, mit Beiseitsetzung aller menschlichen Lehrsysteme, seien es die der Kirche oder die einer Schule, einen Standpunkt sich zu erringen suchte, der sich dadurch auf dem Bibelfelde zu behaupten wußte, daß er sich mit der ganzen Person (Leib, Seele und Geist) in das Centrum der Bibel hineinstellte und von da aus auch das moderne Leben im Zusammenhang mit Gottes Reichsordnung zu begreifen suchte; eine Theologie, wobei es vor allen Dingen auf Charakterbildung abgesehen ist. Neben dieser neuesten Tübinger Schule (von J. T. Beck repräsentirt) bildete sich in den letzten Jahrzehnten die gleichfalls auf das Centrum der Schrift sich stellende, den „Schriftbeweis" mit neuen Waffen führende, zugleich aber mehr an die Kirche Luthers sich anschließende Erlanger Schule (Hofmann). Diese Richtungen, zu denen noch andere könnten beigebracht werden (vor allen Richard Rothe und seine Schule), näher zu betrachten und schon jetzt auf die Einseitigkeiten und Eigenheiten hinzuweisen, vor denen auch die Gesinnungstüchtigsten, zumal aber ihre Nachbeter und Schüler nicht immer sich zu bewahren wissen, kann unsere Aufgabe nicht sein. Der ernsteren Frage aber: wie soll es noch in Zukunft werden mit dem christlichen Glauben und der christlichen Lehre? wie sollen wir die Krise bestehen, durch die wir nothwendig hindurch müssen? möchte ich den bisherigen Gang der Geschichte in's Gedächtniß rufen und daran erinnern, wie aus all den Kämpfen der frühern Jahrhunderte die Wahrheit des Heils stets siegreich hervorgegangen ist, auch da, wo sie für den Augenblick zu unterliegen schien. Weder dem Cultus des Buchstabens, sei es im positiven, sei es im negativen Sinne, noch diesem oder jenem System, das den Geist zu besitzen für sich allein in Anspruch nimmt, ist die Zukunft verheißen. Aber soviel auch noch mag gestritten werden über das Verhältniß der Schrift zum Geist, und dann wieder (innerhalb der Schrift) des Geistes zum Buchstaben, so wird es doch bei Luthers Machtspruch bleiben (freilich diesen selbst dem Geist und nicht dem Buchstaben nach verstanden):

„Das Wort sie sollen lassen stahn!"



Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Die positiven Richtungen. Die biblische Rechtgläubigkeit in ihrem Unterschied von der symbolisch-kirchlichen. — Alt- und Neulutheraner. Der Kampf gegen die Union. — Die Berliner Generalsynode. Die Eisenacher Conferenz. Gesangbuchsreform. Der Kirchentag. — Die innere Mission. Verschiedene Werke. Elisabeth Fry und Amalie Sieveking. — Die Diaconissen. — Wichern und das rauhe Haus. Gustav Werner und seine Anstalten. — Die Gemeinde in Kornthal.

Wir sind mit der innern Geschichte des deutschen Protestantismus noch nicht zu Ende. Wir haben gesehen, wie sich den auflösenden Richtungen immer auch wieder zusammenhaltende gegenübergestellt haben, und wie, wo die Einen im Niederreißen fortschritten bis zum Aeußersten, die Andern wieder zum Aufbau sich anschickten. Aber dieser Aufbau selbst konnte wieder nach sehr verschiedenen Grundrissen und Richtpunkten und mit sehr verschiedenem Baumaterial begonnen werden. Hielten sich auch Alle überzeugt, daß sie nur bauen wollten auf dem einen Grunde der gelegt ist, so konnte doch geschehen, daß neben Silber, Gold und Edelstein auch Holz, Heu und Stoppeln zum Bau verwendet wurden und daß sogar über den Grund selbst die Meinungen auseinandergingen. So tritt uns denn gleich eine Hauptverschiedenheit darin entgegen, daß die Einen in Betreff der heiligen Schrift ihre Integrität als unumstößliches Fundament festhielten und einen unbedingten Bibelglauben zum Kriterium evangelischer Rechtgläubigkeit machten, während die Andern zwar auch die Bibel zu Grund legten, aber neben ihr den Bekenntnißschriften (Symbolen) eine der Bibel gleichstehende Autorität einräumten und nur das als orthodox gelten ließen, was mit dem Wortlaut dieser Bekenntnisse übereinstimmte. Wir können die Einen die biblisch Orthodoxen, die Andern die kirchlich Orthodoxen, die streng Confessionellen nennen. Beide Richtungen begegneten sich in ihrer Reaction gegen den Rationalismus und auch wohl gegen die Vermittlung; beide

aber gingen auseinander in Bestimmung dessen, was erforderlich sei, um auf den Namen eines evangelischen Christen und auf das Hausrecht in der Kirche Anspruch zu machen. Es zeigte sich, daß Manche, die dem strengen Bibelglauben zugethan waren, gerade darum, weil sie unter keines Menschen Wort sich beugen wollten, gegen jede Normirung der Lehre durch die Kirche protestirten und ihre Unabhängigkeit von aller geschichtlichen Autorität so weit auf die Spitze trieben, daß sie sich auch nicht scheuten, ihrer eigenthümlichen Ansichten wegen, die sie aus der Bibel schöpften, vor dem Forum der gestrengen Kirchenmänner als unkirchliche Irrlehrer zu erscheinen. Umgekehrt gab es unter den Confessionellen solche, die, während sie an die Kirchenlehre sich anschlossen, zur Bibel und dem Bibelkanon eine freiere Stellung einnahmen, wie sie seiner Zeit schon Luther eingenommen. *)

Diese Verschiedenheit im orthodoxen Lager brachte eine neue Verwirrung in den Streit, indem sich jetzt immer mehr die Frage in den Vordergrund drängte, wie man sich zu der zum Theil schon vollzogenen, zum Theil noch anzustrebenden Union der getrennten Kirchenparteien (der Reformirten und der Lutheraner) zu verhalten habe.

Wir erinnern, daß schon Harms in seinen Thesen eben so leidenschaftlich gegen die Union, als gegen den Rationalismus aufgetreten war, als dessen Geistesverwandte er die Union betrachtete.

Wir haben auch dort gesehen, wie sehr geistreiche Männer, wie Steffens sich gegen die Union erhoben hatten und wie es bereits in den ersten Jahren derselben zu Aufregungen gekommen war, denen mit äußerer Gewalt zu begegnen keineswegs sich als das rechte Mittel bewährte.

Nehmen wir den Faden hier wieder auf. Bis zum Jahr 1830 hatte sich der Streit mehr auf den Federkampf der Gelehrten beschränkt. Als nun in diesem Jahre die Jubelfeier der Uebergabe der Augsburgischen Confession gefeiert wurde, schien das der geeignete Moment, um auch bei der Abendmahlsfeier die neuen Bestimmungen, wie sie in der Union enthalten waren, factisch eintreten zu lassen. Dagegen aber erhob sich Widerstand von Seiten derer, die am alten lutherischen Ritus festhielten. An der Spitze der Widerstrebenden finden wir den Professor der Theologie Scheibel in Breslau. Nach dessen zeitweiliger Suspension wurde nun am 25. Juni auf höhere Ordre hin die Communion in der St. Elisabethenkirche zu Breslau nach unirter Weise begangen. Aber die Dissi-

*) So von der einen Seite Beck, von der andern Kahnis.

denten gaben nicht nach. Sie sammelten sich vielmehr 200 bis 300 Familien um Scheibel und es bildete sich eine Sondergemeinde, größtentheils aus Handwerkern bestehend, denen aber auch aus der Zahl der Gebildeten bedeutende Männer, wie außer dem schon genannten Prof. Steffens auch Professor Huschke, der Oberlandsgerichts-Assessor v. Haugwitz u. A. sich anschlossen. Es kam so weit, daß in Ermanglung hinreichender geistlicher Kräfte auch Wort und Sacrament durch Laien verwaltet wurden. Damit war die Separation entschieden. Scheibel selbst hatte seine Aemter freiwillig niedergelegt und sich erst nach Dresden, dann nach Nürnberg zurückgezogen, wo er am 21. März 1842 starb. Steffens war als Professor nach Berlin berufen worden. Dagegen bildeten sich unter Huschke's Leitung, nicht nur in Breslau, sondern auch anderwärts über Schlesiens Grenzen hinaus (so auch in Pommern) freie Gemeinden. Vergebens erklärte der König in einer Cabinetsordre vom 28. Februar 1834, daß die Union kein Aufgeben der bisherigen Glaubensbekenntnisse, sondern bloß die äußerliche Abendmahlsgemeinschaft unter den Getrennten, im Geiste der Mäßigung und der Milde, beabsichtige. Die Getrennten gaben sich nicht zufrieden; vielmehr hielten sie im Monat März ihre erste Synode in Breslau und beschlossen eine Eingabe an die Regierung, die am 4. April unterzeichnet wurde, wonach sie erklärten, eine besondere Gemeinde nach Lehre, Cultus, Seelsorge und Kirchenzucht bilden zu wollen. Dadurch war der Widerstand in das Stadium einer Auflehnung gegen die Obrigkeit getreten, und so begann denn auch die Anwendung von Disciplinarmitteln gegen die Widerstrebenden, das Verhängen von Suspension, Geld- und Gefängnißstrafen wider sie. In der Gemeinde Hönigern, deren Pfarrer Kellner zu den Renitenten gehörte, kam es sogar zur Anwendung militärischer Gewalt, als von Seiten des Pfarrers und des Gemeindevorstandes die Auslieferung der Kirchenschlüssel an die Abgeordneten des königlichen Oberconsistoriums verweigert ward (die Oeffnung der Kirche durch einen Schlosser verhinderte man durch Verstopfen des Schlüssellochs und versperrte den Eingang der Kirche durch Bretterwände), und so kam es am 23. December 1834 (also zwei Tage vor Weihnachten!) so weit, daß die Thüren durch Kolbenstöße geöffnet und die in der abgesperrten Kirche zu Gesang und Gebet versammelte Gemeinde mit Säbelhieben verfolgt wurde. Sechs Wochen lang hatte die Gemeinde noch überdieß die Last der Einquartierung zu tragen. Wer wird dabei nicht unwillkürlich an die Dragonaden unter Ludwig XIV. erinnert? Gut gemacht wurde damit nichts für die Sache der Union. Wie immer gab das gewaltsame Verfahren

dem Fanatismus neue Nahrung. Es bildete sich ein lutherisches Martyrthum, das auch bei manchen Unbetheiligten Sympathien erweckte. Schon vorher hatten auch massenweise Auswanderungen von Dissidenten nach Amerika stattgefunden. So im Jahr 1830 unter der Anführung des Dresdner Pastors Stephan.

Friedrich Wilhelm IV. hatte schon als Kronprinz etwas von jenen Sympathien empfunden und unter der Hand Vermittlungsversuche gemacht. Nach Antritt seiner Regierung ließ er die wegen ihres Bekenntnisses gefangenen Pastoren frei und am 23. Juli 1845 erschien die sogenannte Generalconcession, wonach den separirten Gemeinden gestattet wurde, sich als solche zu constituiren unter einem gemeinsamen Kirchenregiment.

Nun aber traten unter den Separirten selbst wieder Spaltungen ein, indem die Einen von dem angebotenen Rechte Gebrauch machten und zwar innerhalb der preußischen Landeskirche, während die Andern auf der Breslauer Trennung beharrten. Diese an Heftigkeit sich steigernden *) innern Streitigkeiten, wie sie sich zu einem Streit zwischen dem idealen und historischen Lutherthum oder zwischen Alt- und Neulutheranern gestaltete, weiter zu verfolgen ist unsere Sache nicht. Daß aber innerhalb der deutschen Landeskirchen selbst das strenge Lutherthum mehr und mehr seine Vertreter fand, sowohl auf den Universitäten, als in den Kirchenbehörden und daß auch die theologische Wissenschaft von ihr beeinflußt wurde, ja, daß unter dem Einfluß dieser Richtung die Union sogar in Preußen, wovon sie ausging, wieder Rückschritte machte, vorzüglich unter Hengstenbergs Mitwirkung, **) ist eine Erscheinung, die mit

*) Nannte doch ein Hr. Ehlers die nicht-separirten Lutheraner eine „Satans-Schule", während diese die separirten als „Rotten und Secten" behandelten. Man glaubt sich wieder in die Zeiten des 17. Jahrhunderts versetzt!

**) Hengstenberg war aus der reformirten Kirche hervorgegangen und hatte auch zuerst an die reformirte Orthodoxie, wie sie im Wupperthal ihre Vertreter fand, sich angeschlossen. In ihrer ersten Periode hatte auch die Kirchenzeitung die Sache der Union und selbst das gewaltsame Einschreiten der Regierung gegen die Separation vertheidigt. Dann aber schwenkte H. in das lutherische Lager über. Außer ihm war der aus dem Judenthum zum Christenthum übergetretene Jurist Stahl, ein geistgewandter und vielvermögender Vertreter des orthodoxen Staatskirchenthums. In Halle war Prof. Guericke schon im Jahr 1834 aus der Unionskirche ausgetreten, hatte sich aber der Landeskirche wieder angeschlossen. In seiner Kirchengeschichte (1833. 37.) nahm er wieder ganz die polemische Stellung gegen die reformirte Kirche ein, wie sie in früheren Zeiten die Lutheraner eingenommen. In den übrigen deutschen Staaten hatte das Lutherische Hochkirchenthum seine Vertreter in Mecklenburg an Kliefoth, in Hessen an Vilmar, in Sachsen an Delitzsch und Kahnis, in Baiern an Harleß, Löhe.

der reactionären Strömung überhaupt in enger Verbindung steht. Ein Hauptrückschritt der preußischen Union geschah durch die Cabinetsordre vom 6. März 1852. Der König erklärte die Union dahin, daß sie weder den Uebergang der einen Confession zur andern, noch die Bildung eines neuen dritten Bekenntnisses verlange, sondern daß jedem der beiden Bekenntnisse seine Selbständigkeit gesichert sein solle. Nun aber wurde in Abweichung von den bisher befolgten Verwaltungsgrundsätzen der evangelischen Landeskirche die Verfügung getroffen, daß in Zukunft bei allen die eine Confession betreffenden Angelegenheiten der Oberkirchenrath nicht nach den Stimmen seiner sämmtlichen Mitglieder, sondern allein nach den Stimmen der Mitglieder des betreffenden Bekenntnisses den Entscheid zu geben habe (Itio in partes). Da war es der Unionsgetreue Nitzsch in Berlin, der dieser Maßnahme sich zu widersetzen und an dem Consensus festzuhalten den Muth hatte. Neue Hoffnungen für die Union schöpften endlich die Freunde derselben aus der Erklärung König Wilhelms I. an die Minister (1859): „Es ist mein fester Wille und Entschluß, die evangelische Union, deren segensreicher Entfaltung eine mit dem Wesen der evangelischen Kirche unverträgliche Orthodoxie hinderlich in den Weg getreten ist, aufrecht zu erhalten und weiter zu fördern.*) Wieweit diese Hoffnungen in Folge der welthistorischen Ereignisse der Jahre 1870 und 1871 in dem seither neu gegründeten deutschen Reiche, wozu nun auch das von denselben Gegensätzen beunruhigte Elsaß gehört, ihre weitere Erfüllung und die Streitigkeiten ihre Erledigung finden werden, muß die Zukunft lehren.

Daß der Lutherischen Sonderstellung gegenüber nun auch die reformirte Kirche ihrer Eigenthümlichkeit und der ihr verliehenen Gnadengaben (Charismen) sich auf's neue bewußt wurde und eine mehr oder weniger gegen das Lutherthum sich abschließende Stellung einnahm, mußte durch den Gang der Dinge gerechtfertigt erscheinen. Wir wollen aber auch darauf nicht weiter eingehen. Das aber war (wie bei allen Schädigungen, die ein Krieg bringt, auch wieder ein Gewinn ist) der sichere Gewinn für die neuere Kirchengeschichte, daß gerade im Kampf der Confessionen jede derselben sich auf ihre Geschichte zu besinnen und ihres Besitzthums inne zu werden anfing, daß die Eigenart des lutherischen wie des reformirten Kirchenthums ein Gegenstand der theologi-

---

*) Bei Nippold a. a. O. S. 321.

schen Studien wurde.*) Daß man aber das Wesen der christlichen Kirche nicht in der Einerleiheit der Bekenntniß- und Cultusformen, sondern in der höhern Einigkeit des Geistes suchte, welche durch das Band des Friedens zusammengehalten wird in dem einen Herzensbekenntniß zu Christo, dem Herrn der Gemeinde, das können wir als den Segen betrachten, der zuletzt aus all diesen in ihrer Erscheinung unerquicklichen Kämpfen für die hervorging, welche sich dafür empfänglich zeigten.

Je mehr das kirchliche Bewußtsein aller Orten wieder erwacht war, zugleich aber auch die Zerrissenheit der evangelischen Kirche um so schmerzlicher empfunden wurde, desto mehr fühlte man auch das Bedürfniß nach innerer Stärkung und organischer Gestaltung der Kirche. Ein wesentliches Heilmittel glaubte man zu finden im Zusammentritt von größern Vereinigungen, theils in amtlicher, theils in freier, geselliger Form. Eine ausführliche Darstellung des Synodal- und Presbyterialwesens und der Kirchenverfassung überhaupt wird hier nicht erwartet werden. Wir heben nur das Bedeutendste hervor.

Auf Anregung höher gestellter, um die Kirche verdienter und in der Wissenschaft bewährter Männer hin**) sollten die Abgeordneten der deutschen Landeskirchen sich zu gemeinsamen Berathungen versammeln, welche nicht nur diesen Landeskirchen, sondern der ganzen evangelischen Kirche Deutschlands zu gut kommen sollten. Die erste Conferenz kam mit Anfang des Jahres 1846 in Berlin zusammen. Mit Ausnahme der Protestanten in Baiern und Oesterreich, so wie Oldenburgs und der freien Städte waren die sämmtlichen evangelischen Landeskirchen (beziehungsweise ihre Fürstenhäuser) vertreten. Noch im Sommer desselben Jahres wurde dann auf Pfingsten eine Generalsynode nach Berlin berufen. Sie bestand aus 75 Mitgliedern, 37 Geistlichen und 38 Laien, den Vorsitz führte der Minister der geistlichen Angelegenheiten.***)

Ein Hauptthema bildete die Union. Sie sollte nicht nur, wie bis

---

*) Wir erinnern an die Arbeiten eines Max Göbel, Schneckenburger, Alexander Schweizer, Ebrard u. a. (In der nähern Bestimmung des reformirten Lehrbegriffs gehen freilich die beiden letztgenannten wieder sehr auseinander.)

**) Hofprediger Grüneisen in Stuttgart, Snethlage in Berlin und Ullmann, Professor in Heidelberg (später Prälat in Carlsruhe); vgl. des letzteren Schrift: „Für die Zukunft der evangelischen Kirche Deutschlands, ein Wort an ihre Schirmherren und Freunde. 1845".

***) Verhandlungen der evangelischen Generalsynode in Berlin vom 2. Juni bis 29. August 1846 (amtlicher Abdruck) Berlin 1846. Fol.

dahin, eine Union des Cultus und der Verfassung, sondern auch eine Union der Lehre und des Bekenntnisses sein. Nicht eine neue dritte Kirche zu den beiden schon bestehenden sollte gegründet, sondern die schon gegebene Vereinigung durch den Zutritt zu einem gemeinsamen Bekenntniß bestätigt und befestigt werden. Als ein solches wurde die Augsburgische Confession vom Jahr 1530 vorgeschlagen. Nach längern lebhaften Debatten zwischen den Vertretern des Positiven und den in Schleiermachers Schule gebildeten Männern des Fortschritts wurde ein Zutritt zu diesem Bekenntniß in der Weise erreicht, daß darunter nicht eine Verpflichtung auf den Buchstaben, sondern ein Sichbekennen zu den dort aufgestellten reformatorischen Principien erblickt werde.*) Von dieser Zeit an sehen wir in Berlin eine freisinnige Opposition gegen die von Stahl und Hengstenberg vertretene Orthodoxie sich hervorthun, die sich nun auch in der „protestantischen Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland" ihr eignes Organ gründete.**) Weit entfernt also, daß es zu einer Vereinigung der sich entgegenstehenden Richtungen gekommen wäre, hoben sich diese nur immer schroffer gegen einander ab und zwischen ihnen hatte auch die Vermittlung einen schwereren Stand als früher zwischen den alten Parteien.

Die gemeinsamen Arbeiten der Kirchenmänner wurden wieder aufgenommen in den Conferenzen die nunmehr in Eisenach, am Fuße der Wartburg zusammentraten. Die erste Frucht ihrer Berathungen war die Herausgabe eines deutschen evangelischen Kirchengesangbuches, dessen Abfassung schon in der Berliner Conferenz von 1846 in Aussicht genommen war. Daß die alten, aus der Zeit des Rationalismus hervorgegangenen Gesangbücher mit der Verstümmelung und Verwässerung der alten Lieder und den moralischen Reimereien das überall wieder erwachte religiöse Bedürfniß nicht befriedigen konnten, lag auf der Hand. An verschiedenen Orten waren auch Anstrengungen zur Wiederherstellung des alten Liederschatzes gemacht worden. Bunsen und Raumer hatten dazu Vorarbeiten gegeben, denen sich Philipp Wackernagel, Winterfeld, Daniel, Stier, Knapp u. A. anschlossen.***) In Berlin war be-

*) Vgl. das Weitere bei Baur, Kirchengesch. des 19. Jahrhunderts, S. 439 ff.

**) Seit 1854 herausgegeben von H. Krause, unter Mitwirkung von Dittenberger, Eltester, Jonas, C. Schwarz, Alex. Schweizer, Sydow, Weiße, Zittel (mehrentheils aus der Schleiermacher'schen Schule).

***) Albert Knapp hat dabei hauptsächlich mitgewirkt. Sein „Liederschatz" hat die Bekanntschaft mit den geistlichen Liederdichtern auch in weiteren Kreisen befördert. Er selbst erscheint neben Spitta, Knack, Puchta als einer der wenigen christlichen Dichter der Neuzeit.

reits 1831 ein neues Gesangbuch eingeführt, das indessen die Erwartungen derer nicht befriedigte, die eine noch entschiednere Rückkehr zum Alten wünschten.. Man fand darin noch zu viel Anbequemung an den Geschmack der modernen Zeitbildung. Dasselbe galt auch vom Badener und andern restaurirten Büchern. Am meisten Eingang fand auch außerhalb Schwaben das mit vielem Tact redigirte Württembergische Gesangbuch vom Jahr 1832. Aber bei diesen einzelnen Reformen wurde es je länger je mehr als ein Uebelstand empfunden, daß jede Landeskirche ihr eignes Gesangbuch habe und daß daher der Deutsche, so oft er über den Grenzpfahl seiner Provinz hinausschreite, auch wieder nach anderm Text und anderer Tonweise singen müsse, als er es von Haus aus gewohnt war. Allein auch das Eisenacher Gesangbuch konnte nicht allen Wünschen gerecht werden, und so blieb es einstweilen bei'm Alten.

Auch die Aufgabe, welche die Conferenz sich gestellt hatte, eine berichtigte Bibelübersetzung auf Grundlage der lutherischen herzustellen, steht noch als eine ungelöste da.

In größeren Dimensionen als die evangelischen Conferenzen wirkten die Kirchentage auf eine Consolidirung der evangelischen Kirche hin. Die Verwüstungen, die das Sturmjahr 1848 auch auf dem kirchlichen Felde anrichtete und weiter noch anzurichten drohte, riefen die getreuen Anhänger der Kirche zur Sammlung. Zu einer solchen hatte der Geh. Oberregierungsrath Dr. von Bethmann-Hollweg in Bonn eingeladen. In einer Conferenz von evangelischen Männern wurde auf dem Sandhof bei Frankfurt unter Mitwirkung von Phil. Wackernagel (damals in Wiesbaden), Dorner (damals in Bonn), Hundeshagen und Ullmann (in Heidelberg), Zimmermann (in Darmstadt) u. a. das Programm zu einer Verbindung entworfen, zu welcher die Gläubigen aller deutschen Länder, sowohl Geistliche als Laien, ohne Unterschied der sie trennenden Confessionen berufen wurden. Man stellte sich indessen nicht auf den Boden der Union. Eine „Conföderation" sollte an deren Stelle treten. Der Kirchentag, zu welchem eingeladen wurde, sollte Front machen einerseits gegen die römische Kirche, andererseits gegen den Unglauben und Abfall im eignen Hause. Die erste Versammlung sollte noch im September (1848) in Wittenberg gehalten werden, wo einst die Wiege der Reformation stand. Aus allen Gegenden fanden sich Gäste ein, großentheils Pfarrer und Universitätslehrer, aber auch Gläubige aus dem sogenannten Laienstande. Am 21sten des Monats begannen die Verhandlungen. Bethmann-Hollweg und Stahl wurden zu Präsidenten gewählt. Die Aufgabe, die zu lösen es galt, war die Schließung eines Kirchen-

bundes auf Grund der reformatorischen Bekenntnisse. Schon jetzt fehlte es nicht an widersprechenden Meinungen. Die Geister platzten mehr als einmal auf einander, aber immer gewann der Geist des Einverständnisses in Betreff der Hauptsache die Oberhand. Nachdem die Versammlung auch das folgende Jahr noch einmal in Wittenberg stattgefunden, begann der Kirchentag seine Rundreise, indem er nun 1850 in Stuttgart, 1851 in Elberfeld, 1852 in Barmen, 1853 in Berlin, 1854 in Frankfurt a. M. und so noch weiter in andern Städten von Nord- und Süddeutschland gehalten wurde. Daß bei solchen Monstre-Versammlungen eine ruhige, in's Einzelne gehende Erörterung nicht wohl Platz greifen konnte, daß im Ganzen das Pathos der Zeugniß Ablegenden überwog und der Strom der Rede bisweilen auch über die Ufer der Besonnenheit heraustrat, ja daß auch im Schooße dieses Vereins sich die in der Zeit liegenden Differenzen geltend machten, lag in der Natur der Sache. An den Stürmen, die sich zwischen der schroffen und gemäßigten Partei erhoben und das weitere Zusammengehen unmöglich zu machen schienen, wollen wir lieber vorübergehn, wie denn überhaupt es nicht in unsrer Absicht liegen kann, die noch nicht ausgetragenen Streitigkeiten bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen. Wir wenden uns lieber einem friedlichern Gebiete zu, dessen Anbau durch den Kirchentag betrieben worden ist.

Unter den Gästen des Kirchentages in Wittenberg hatte sich auch der Candidat Wichern eingefunden, Vorsteher des „rauhen Hauses“, einer wohlthätigen Hülfsanstalt bei Hamburg. Dieser warf in die Versammlung eine praktische Idee, die sofort zündete. Er schilderte „mit einer Mark und Bein durchdringenden Gewalt das Gott entfremdete Elend des Volkes und die versäumte Hülfe der Kirche“. „Es sei endlich Zeit, daß die evangelische Kirche ihren Beruf erfülle, ein Glaubensbund der rettenden Liebe zu sein;“ „Christus müsse nicht nur in dem lebendigen Gotteswort, sondern auch in der Gottesthat gepredigt werden“. Und so wurde denn beschlossen, daß in organischer Verbindung mit der innern Leitung des Kirchentages ein besonderer Centralausschuß für die innere Mission der deutsch-evangelischen Kirche gebildet werde.

Innere Mission! Der Name erinnert sofort an die äußere Mission, deren Correlat die innere Mission werden sollte. Auf die äußere Mission, wie sie seit bald einem halben Jahrhundert von den verschiedenen Missionsgesellschaften schwunghaft betrieben wurde, werden wir später zu reden kommen. Schon hier aber sei es gesagt, daß hie und da sich Stimmen hatten vernehmen lassen: Wozu sendet man Missionäre

in die weite Heidenwelt, während doch noch so unendlich viel zu missioniren wäre in der Christenheit selbst, in der sich des Heidnischen genug finde. Solche Einwürfe hörte man auch oft von einer Seite her, die weder an der äußern noch an der innern Mission sich zu betheiligen große Lust zeigte. Das Bedürfniß ward aber auch schmerzlich von solchen empfunden; denen es mit ihren Missionsgedanken Ernst war. Ob der Ausdruck „Mission" eben so gut für die Liebesarbeit an der Kirche sich eigne, als für das Aussenden von Glaubensboten in die Heidenwelt, darüber mochten die Gelehrten sich streiten. Das Volk verstand den Ausdruck, und vor allem war es ja die Sache und nicht der Name, der es galt. Nur Eines ist geschichtlich zu constatiren, daß im Grunde das, was man mit dem neuen Namen bezeichnete, der That nach längst vorhanden war, wenn freilich nicht in großartig organisirter Weise. Aber solange die Kirche Christi steht, so lange haben auch die Werke christlicher Liebe mitten unter den Verfolgungen von außen, so wie mitten unter den innern Streitigkeiten ihre stillen, treuen Pfleger gefunden. Ich will nicht wiederholen, was schon die alte und die mittlere Kirche uns an solchen Werken aufgewiesen hat; will nur daran erinnern, wie auch die evangelische Kirche seit der Reformation in Ausübung der Samariterdienste nicht hinter der katholischen Kirche zurückgeblieben ist, trotz ihres Dogmas, das die Verdienstlichkeit der guten Werke in Abrede stellt. Wir haben im 18. Jahrhundert die Liebesthätigkeit eines A. H. Francke und die Halle'schen Anstalten kennen gelernt. Auch das 19. Jahrhundert blieb nicht zurück. Das Wort des Herrn: „Arme habt ihr alle Zeit bei euch und könnt ihnen, wenn ihr wollt, Gutes thun," ist zu keiner Zeit überhört worden, eben so wenig das andere: „Wer ein Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf." Es bedurfte freilich oft besonderer Zeiten der Noth, um die schlummernden Triebe und Kräfte zu wecken. Wie nach den verheerenden Einfällen der Franzosen in die kleinen Kantone der Schweiz ein Pestalozzi die armen Kinder in Stanz um sich gesammelt, so war es ein andrer edler Mann, der Dichter und Satiriker Joh. Daniel Falk in Weimar, der, selbst aus niederen Verhältnissen hervorgegangen, im Jahr 1813 ein Gleiches that in Beziehung auf die theils verwaisten, theils verwahrlosten Kinder in Sachsen. Er legte den Grund zu einer „Gesellschaft der Freunde in der Noth", deren Zweck war, solchen Kindern aufzuhelfen und sie durch Erlernung von Gewerben vor sittlichem Ruin zu bewahren. Schon im Jahr 1824 konnten über 250 Lehrlinge dieser Anstalt als Gesellen entlassen werden. Begabtere unter ihnen haben studiert oder sind Kaufleute oder Künstler

geworden. Falks Beispiel fand Nachahmung. Aehnliche Anstalten wurden zu Jena, Erfurt, Potsdam, Berlin gegründet. Um eben diese Zeit (1820) gründete ein christlicher Verein von Basel die Rettungsanstalt und das Armen-Schullehrerseminar in Beuggen (auf Großherzoglich badischem Gebiete) unter der trefflichen Leitung Zellers. Eine gleichartige Rettungsanstalt hatte schon im Jahr 1819 der Graf von der Recke in der alten Abtei Düsselthal gegründet und vor allen Dingen ist ja die Anstalt Wicherns selbst, das seit dem Jahr 1833 bestehende „rauhe Haus" in Horn bei Hamburg ein Beweis, daß die Werke der innern Mission schon in Betrieb waren, ehe ihnen der Name gegeben und ihre Thätigkeit weiter organisirt wurde. Das „rauhe Haus" nähert sich in seiner Einrichtung den Brüderhäusern des Mittelalters: Handwerker, Lehrer, Kaufleute, Landökonomen treten in dasselbe ein. Sie theilen sich wieder in Convicte, die biblische Namen tragen (Nain, Emmaus, Bethel u. s. w). An der Spitze jedes Convictes steht ein Theologe als Oberlehrer. Unter ihnen stehen die Convictmeister, Novizenmeister, Schriftführer. Die Geschäfte bestehen theils im Ertheilen, theils im Empfangen von Unterricht (arme Kinder finden sich auch hier zu Hunderten beisammen) und in Handarbeit zum Besten der Anstalt. Durch gemeinsame Andachten wird der christliche Geist der Anstalt geweiht und genährt. Die entlassenen Brüder bleiben fortwährend mit dem Bruderhause in Verbindung als Reiseprediger und Colporteurs. Viele sind auch in Gefängnissen und Asylen als Wärter verwendet, oder suchen als Stadtmissionare dem Evangelium Seelen zu gewinnen, und so hätten wir schon hier eine organische Verbrüderung zur Verwaltung des Diaconats.

Aber nicht der Männer allein, auch der Frauen haben wir zu gedenken, die aus eignem Antrieb in den Dienst der christlichen Liebe sich stellten.

Wer kennt nicht die Namen einer Elisabeth Fry? einer Amalie Sieveking?*) Elisabeth Gurney, geb. zu Norwich den 21. Mai

---

*) Vgl. Gelzers Monatsblätter: Aus dem Leben barmherziger Frauen (das October- und Novemberheft. 1868). Ueber Elisab. Fry den Artikel von Wichern in Herzogs Realenc. IV. S. 618 ff. Ueber Amalie Sieveking die „Denkwürdigkeiten, herausgegeben von einer Freundin". Hamburg 1860 und den Artikel von Köster b. Herzog XIV. S. 358 ff. Wir erinnern auch noch an eine dritte Frauengestalt, die sich den beiden genannten würdig zur Seite stellt, an die Krankenpflegerin Florence Nightingale, deren Liebesthätigkeit sich im Krimkriege hervorgethan hat.

1780, entstammte einer angesehenen Quäkerfamilie. Da sie, das dritte von zwölf Kindern, ihre Mutter frühzeitig verlor, suchte sie ihren Halt in der religiösen Verbindung der „Freunde". Sie verehelichte sich im Jahr 1810 mit Joseph Fry und gehörte bis zum Jahr 1816 ganz ihrer Familie an. Elf Kinder erzog sie im eignen Hause. Auf ihrem Familienlandsitz Pleshet-House gründete sie Mädchenschulen, kleidete und speiste Hunderte von Armen; ihr Erbarmen erstreckte sich auch auf die benachbarten Irländer, selbst auf die Zigeuner. Besonders aber widmete sie ihre Sorgfalt den Gefangenen. Schon als Kind hatte sie sich von ihrem Vater in die Gefängnisse führen lassen und einen Eindruck von der Noth ihrer Insassen erhalten. Nun war es das große Londoner Gefängniß Newgate, dem sie mit ihrer aufopfernden Liebe sich zuwandte. Es waren die Gefangenen ihres Geschlechtes, 300 Weiber, die an ihr eine hülfreiche Freundin finden sollten. Elisabeth konnte der Aufgabe nicht allein mit ihrer Person genügen. Sie gründete einen Frauenverein, der ihr mit Rath und That zur Seite stand. Aber nicht auf Newgate allein blieb ihre Wirksamkeit beschränkt. Die Gefängnißreform im Großen und Ganzen, wie schon im vorigen Jahrhundert der edle Howard sie eingeleitet, knüpft sich an ihren Namen. Von allen Seiten wurde sie um Rath und Hülfe angegangen. Das Parlament unter dem Herzog von Richmond vernahm im Jahr 1835 ihre Vorschläge. Nicht aber in den Rathschlägen menschlicher Klugheit, sondern in Gottes Rath, wie er in der heil. Schrift geoffenbart ist, erkannte sie den Weg zum Heil, auch in dieser Sache. Die Bibel sollte die Grundlage alles Unterrichts und aller geistlichen Arbeit an den Gefangenen bilden. Aber auch hier war es nicht der Buchstabe, es war der Geist, der Odem und Hauch der Liebe, der in allen Stücken ihr Werk beseelte. Bei alle dem ging ihre Thätigkeit nicht rein auf in dem, was sie für die Gefangenen that. Auch jetzt noch ließ sie sich die Noth der Elenden zu Herzen gehn, wo immer sie ihr begegnete. So sorgte sie für die Schafhirten, die Schiffer, die Küstenwächter auf ihrem einsamen Posten. Auch die Irrenanstalten hatten sich ihrer Theilnahme zu erfreuen. Es würde zu weit führen, wollten wir ihrer vielfachen Reisen gedenken, die sie im Dienst der christlichen Liebe unternahm, ihrer ausgebreiteten Verbindungen mit Hohen und Niedern und der vielen Anstalten und Frauenvereine, wozu sie die Anregung gegeben. Bis zu ihrem 64sten Lebensjahre war ihr eine rastlose Thätigkeit vergönnt. Sie starb in einem Alter von 65 Jahren, 1845.

In die Fußtapfen dieser englischen Frau trat eine Deutsche, Amalie Sieveking. Geboren 1794 zu Hamburg, stammte sie aus einer der an-

gesehensten Senatorenfamilien. Nach dem frühzeitigen Tode der Eltern kam sie zu einer mütterlichen Verwandten. Schon dort nahm sie sich eines im Hause wohnenden, des Unterrichts bedürftigen Mädchens an und bald noch fünf anderer kleinen Schülerinnen, die mit hinzutraten und die sie in den Elementen unterrichtete. Ihre religiöse Bildung war, wie die so vieler anderer trefflicher Männer und Frauen dieser Zeit, in die Periode des Rationalismus gefallen. Sie konnte nichts Anderes und nichts Besseres geben, als was sie selbst empfangen hatte. Mit möglichster Umgehung des Positiven (selbst die biblische Geschichte ließ sie bei Seite) lehrte sie Moral. Durch Thomas a Kempis, der ja auch neben der neumodischen Andachtslitteratur hie und da und so auch von ihr gelesen war, wurde sie auf die heil. Schrift hingewiesen und durch A. H. Francke's „Anweisung, wie man die Bibel recht lesen soll" in den Kern derselben eingeführt, während sie längere Zeit durch oberflächliche Auslegungen der Rationalisten auch in Betreff der biblischen Dinge sich hatte irre leiten lassen. Nachdem sie so, auch unter Gebet, mit den Urkunden der christlichen Offenbarung näher bekannt geworden und aus dieser Quelle zu schöpfen begonnen hatte, legte sie, wie sie uns selbst erzählt, alle andern Bücher bei Seite und hielt sich ausschließlich an die Bibel, damit ihr Glaube sich nicht auf menschliche Autorität, sondern allein auf den Herrn gründe und auf sein Wort. Damit stand sie nun freilich in ihrer rationalistisch gestimmten Umgebung allein da. Die Versöhnungslehre erregte ihr noch einige Zweifel, aber auch diese überwand sie. Freudig über diesen Sieg des Glaubens schrieb sie in ihr Tagebuch: „O mein Gott, du erweisest dich sehr gnädig an mir, daß du mich also mit sanfter Gewalt zu dir ziehest, so oft ich auch leichtsinnig von dir gewichen bin. O dieser holde, freudige Glaube! Ja ich fühle es, er wird sich mir immer fester und fester in's Herz legen und wird sich mir immer besser beweisen als eine Kraft Gottes, selig zu machen." Nun ertheilte sie auch mit größerer Befriedigung den Religionsunterricht ihren Schülerinnen. Sie gab den ältern derselben, den Confirmandinnen, wöchentlich eine Bibelstunde, in denen sie ihnen die heil. Schrift aus dem Schatz ihrer innern Erfahrungen heraus erklärte. *) Der Kreis ihrer Schülerinnen erweiterte sich allmälig. Auch aus den bemittelten Classen traten Zöglinge in die Schule ein. Gerne vertrauten ihr auch solche Eltern ihre Kinder an, die

*) Es erschienen von ihr diese Erklärungen im Druck. „Betrachtungen über einzelne Abschnitte der heiligen Schrift 1822". „Beschäftigungen mit der heil. Schrift 1827". „Untersuchungen über einzelne Abschnitte der heil. Schrift". 1855.

mit den religiösen Ansichten der Leiterin nicht übereinstimmten, weil sie eben ihren Kindern das beneidenswerthe Glück eines Glaubens zuwenden wollten, dessen sie selbst entbehrten.

Nicht nur aber auf dem Gebiete der Erziehung, sondern auch auf dem Gebiete der Armen- und Krankenpflege bewegte sich die Liebesthätigkeit der christlichen Jungfrau.

Sie war nicht die Einzige unter den Protestanten, welche damals mit einiger Beschämung auf die katholischen Schwesterorden hinblickte, denen der Protestantismus mit all seiner reinen Lehre nichts Aehnliches an die Seite stellen konnte. Sollte sich aber nicht auch für die evangelische Kirche etwas Aehnliches gründen lassen? Diese Frage bewegte ihre Seele und ließ ihr keine Ruhe. Und zwar beschäftigte sie nicht nur der Gedanke an eine Pflegeanstalt für die Hülfsbedürftigen, sondern auch an eine Anstalt, in welcher einzeln stehende Personen des weiblichen Geschlechtes, die keinen Beruf in der Familie zu erfüllen haben, eine ihrer von Gott empfangenen Gaben und ihres Christenberufes würdige Thätigkeit finden sollten. Was sie einzig noch an der sofortigen Ausführung ihres Planes hinderte, war der Umstand, daß ihre alte Pflegemutter noch lebte und daß sie diese nicht verlassen dürfe. Sie suchte aber ihr eignes Gewissen und die Einwürfe der Verwandten damit zu beschwichtigen, daß ja auch jeweilen ein Geistlicher, wenn er an eine ferne Gemeinde berufen werde, seine alte Mutter verlasse, um diesem Ruf zu folgen; daß ja auch eine Tochter, oft das einzige Kind des Hauses, dieses Haus der Eltern verlasse, um mit einem Manne sich zu verbinden, der sie möglicherweise in ferne Länder führe? „Ist denn," fragte sie, „der Beruf, der meiner Seele vorschwebt, minder heilig und schön, als der des Geistlichen und der Gatten?" Wir lassen es dahingestellt, ob diese Gründe vom Standpunkt einer normalen Ethik aus würden stichhaltig erfunden werden. Amalie folgte einfach ihrem Gewissen und dem Zug ihres Herzens. Daß aber Gott ihr den Gedanken in's Herz gegeben, mußte ihr um so klarer einleuchten, als ihr bei dem Auftreten der Cholera im Sommer 1831 auch das Feld sich aufthat, auf welchem sie mehr als irgendwo anders die ihr vorschwebenden Ideale verwirklichen konnte. Als die Seuche auch in Hamburg grassirte, als jedermann sich vor Ansteckung scheute und daher auch die Berührung mit den Kranken vermied, so war sie es, die mit Einwilligung ihrer Pflegemutter der Verwaltung des neu errichteten Choleraspitals ihre Dienste anbot. In völliger Abgeschlossenheit von den Ihrigen brachte sie dort acht volle Wochen zu. Ihr eben so einsichtsvolles als hingebendes Benehmen erwarb ihr bald die Achtung

der Aerzte, auch derer, die erst gegen die „Schwärmerin“ Vorurtheile hegten. Sie wurde zur Oberaufseherin über das ganze männliche und weibliche Wärterpersonal bestellt. Die aufopfernde Liebe hatte sich auf's schönste bewährt und doch fehlte es nicht an tadelnden Stimmen Solcher, die in der selbstlosen Hingebung nur ein Werk frommer Eitelkeit erblickten, nur ein krankhaftes Gelüsten, sich den Ruhm einer Märtyrerin zu erwerben. Nach Erlöschen der Cholera in Hamburg trat Amalie wieder in die alten Verhältnisse zurück. Aber die gemachten Erfahrungen brachten in ihr den Entschluß zur Reife, einen Schwesterorden zu stiften, einen weiblichen Verein für Armen- und Krankenpflege. Als Zweck eines solchen Vereins stellte sie auf „den häufigen und regelmäßigen Besuch bei armen Kranken in ihren Wohnungen, eine genaue Beaufsichtigung derselben, Sorge für Ordnung und Reinlichkeit und alles Uebrige, wodurch ihnen geistlich und leiblich geholfen werden kann“. — „Persönlicher Umgang mit den Armen und Erweisung der Liebe, die aus dem Glauben kommt“, sollte die Grundlage des Vereines bilden. Nun galt es, die geeigneten Gehülfinnen zum Werke zu finden, und das war nicht so leicht. Nachdem 13 Mitglieder sich gefunden hatten, trat der Verein im Jahr 1832 in's Leben. In das Einzelne der Statuten einzugehn erlaubt uns die Zeit nicht. Nur das möge hervorgehoben werden, daß es nicht auf augenblickliche Abhülfe der Noth, sondern auf gründliche Hebung der Uebelstände abgesehen war, aus denen so oft Armuth und Krankheit entstehen. So war Grundsatz des Vereins, zwar niemals mit leeren Händen zu den Armen zu kommen, aber auch niemals ihnen baar Geld zu geben, sondern Lebensmittel in natura oder auch Anweisungen an Bäcker, Metzger, Holzmagazine u. s. w. Vor allem aber galt es, den Armen Arbeit zu verschaffen. Zu diesem Behuf hatte der Verein selbst einige Werkstätten errichtet, in denen die Armen beschäftigt und deren Erzeugnisse dann vom Verein wieder zu dessen Nutzen verkauft wurden. Ein fernerer Grundsatz war der, nicht nur für das leibliche, sondern auch für das geistliche Wohl der Armen zu sorgen. Die Pflegerinnen der Kinder unterhielten sich mit ihnen freundlich und suchten ihnen Liebe zur Schule und Kirche einzuflößen. Auf diesem Wege empfahl sich das Werk der Liebe von selbst. Dem Verein traten fortwährend neue Mitglieder bei, so daß sich deren Zahl bald über Hundert vermehrte. Die Gaben flossen reichlicher. Auch über Hamburg hinaus verbreitete sich bald der Segen dieser Sieveking'schen Stiftung. Sie fand Nachahmung auch an andern Orten, wenn auch je nach der Gestalt der Dinge in andrer Form. In den letzten Jahren ihres Lebens fühlte die

Stifterin, die im Dienst der Liebe ihre Kräfte verzehrt hatte, eine Abnahme derselben, die dann bald durch ein Lungenleiden beschleunigt wurde. Amalie Sieveking starb den 1. April 1859.

Das Institut der Diaconissen,*) wozu sie den Anstoß gegeben, wurde nun auch ein Hauptzweig der innern Mission. Das erste Diaconissenhaus ist in Kaiserswerth am Rhein durch Pastor Fliedner 1836 gegründet worden. Von dem Mutterhause zweigten sich bald andere ab. Die Schwestern theilten sich in Lehr- und Pflegeschwestern. Die letzteren, die sich vor allen Dingen den Armen und Kranken in den Hospitälern widmen, die aber dann auch in Waisenhäusern, Correctionshäusern und Gefängnissen verwendet werden, bilden die Mehrzahl. Weit über die Rheinprovinz hinaus erstreckte sich ihre Thätigkeit, bald bis nach Nordamerika, nach Kleinasien (Smyrna) und Jerusalem hin. Schon im Jahr 1853**) zählte die Kaiserswerther Anstalt 163 Schwestern, von denen 119 in's Diaconissenamt eingesegnet wurden Nach ihrem Muster erhoben sich nun auch ähnliche Anstalten in Dresden (1842), in Berlin (Bethanien, 1847), in Breslau, Königsberg, Stuttgart, Straßburg, Basel (Riehen 1853), der auswärtigen Anstalten in Frankreich, England, Schweden, Nordamerika nicht zu gedenken.

Neben der innern Mission, wie sie entweder an den Kirchentag sich anschloß, oder doch dieselben Ziele verfolgte wie er, darf aber auch nicht vergessen werden die christliche Liebesthätigkeit, die außer dem Zusammenhang mit dem Leben der Landeskirchen von Seite der von ihr Separirten ausging. Und da treten uns besonders entgegen die großartigen Anstrengungen, welche seit 1840 ein Anhänger der Swedenborgischen Secte, der Reiseprediger Gustav Werner machte, ein Mann von tiefer Frömmigkeit und hinreißender Beredsamkeit, der aber seiner heterodoxen Lehre wegen von dem Dienst der Landeskirche war

---

*) Ueber die Bedeutung dieses Amtes schon in der alten Kirche s. Vorles. Bd. I. S. 113 und 288.

**) Die weitere Entwicklung, welche dieses Werk und ähnliche, über die Mitte des Jahrhunderts hinaus gefunden haben und noch finden in der Gegenwart, kann an diesem Orte nicht erwartet werden. Nicht eine Statistik der Vereine zu geben, ist unsre Absicht, sondern nur die neuen Schöpfungen, wie sie als Schöpfungen des 18. und 19. Jahrhunderts hervortreten, bilden in der Geschichte dieser Jahrhunderte ein wesentliches Moment. Wer sich näher über die Diaconissenanstalten unterrichten will, den verweisen wir an den von Fliedner herausgegebenen „Armen- u. Krankenfreund" und andere christliche Zeitschriften und den Artikel von Wichern über Diaconen- und Diaconissenhäuser in Herzogs Realenc. III. S. 369, dem das im Text Mitgetheilte entnommen ist, womit auch zu vergl. der Artikel über innere Mission Band IX. S. 650 und die dort angegebene Litteratur.

ausgeschlossen worden. Seine industriellen Anstalten in Reutlingen und in der Umgegend mit ihren Werkstätten erinnern an die Basilias in Cäsarea zur Zeit des vierten Jahrhunderts.*) Auch sie sollten der Armennoth aufhelfen im Geist der christlichen Liebe. Daß der allerdings zu weit gehende Plan scheiterte an den finanziellen Hindernissen, mag bedauert werden; aber alle Vorwürfe, die vom berechnenden Verstande aus dem Unternehmen mögen gemacht werden, müssen zurücktreten hinter die Anerkennung der redlichen Absicht und der uneigennützigen Liebe, welche den Stifter leitete. Und diese Anerkennung ist ihm auch von allen Seiten geworden, auch von denen, die nicht bloß seinem religiösen Standpunkt, sondern dem positiven Christenthum (wenigstens in dogmatischer Beziehung) ferne standen.**) Wir wollen nicht urtheilen, wie weit dieß mit der Sympathie zusammenhängt, welche die Partei der sich so nennenden Freisinnigen von vorneherein mit einem Jeden hat, der von Seiten der orthodoxen Kirche irgend eine Bemaßregelung sich mußte gefallen lassen. Auch dieß würde ja dem edlen Charakter des Mannes keinen Eintrag thun.

Mehr Bestand hatte im Württembergerlande eine Stiftung andrer Art, die zwar, streng genommen, nicht in die Kategorie der bis jetzt betrachteten Liebeswerke gehört, die unsern Blick aber wieder zurücklenkt auf das Gebiet der Reaction, wie sie nicht nur von den Vertretern der Rechten innerhalb der Landeskirche, sondern auch außerhalb der letzteren, ja im Gegensatze zu ihr, mit aller Energie hervortrat. Wir meinen die Stiftung der Gemeinde Kornthal.***)

Wir haben früher bemerkt, daß Württemberg verhältnißmäßig weniger vom Rationalismus berührt war, als die meisten übrigen deutschen Länder und daß bis auf die neuere Tübinger Schule hin die Landesuniversität in dem Ruf der unverletzten Rechtgläubigkeit stand. Gleichwohl war in der Periode der Aufklärung mit Ende des 18. Jahrhunderts in das Kirchenregiment eine Richtung eingedrungen, die den herrschenden Zeitideen mehr huldigte, als der Altwürttembergische Volksgeist es ertragen mochte. Dieß zeigte sich namentlich auf dem liturgischen Gebiete. Das im Jahr 1791 von dem Prälaten Griesinger redigirte Gesang-

*) Vorl. Bd. I. S. 600.

**) Als Organ des Werkes erschien der „Friedensbote".

***) Kapff, Die Würtenbergischen Gemeinden Kornthal u. Wilhelmsdorf. Kornthal 1839. Barth, „Hoffmännische Tropfen gegen die Glaubensohnmacht." 1820. und G. Pfleiderer in Herzogs Realenc. XIX. S. 734 ff.

buch hatte, nach dem Vorgange anderer, die alten, dem Volke lieb gewordenen Kernlieder „der lichtvollen Deutlichkeit“ zu lieb entweder ganz weggelassen oder durch völlige Umarbeitung „dem verfeinerten Geschmack der Zeit näher gebracht“, wie die Vorrede es rühmend erwähnte. Dazu kam den 1. Januar 1809 unter dem Prälaten Dr. Süskind eine neue Liturgie, von der gleichfalls behauptet wurde, „daß sie der Bildung des gegenwärtigen Zeitalters angemessen sei“. Ohne Zustimmung der Synode, die Süskind zur Bedingung gemacht hatte, ward diese Liturgie, in der bedeutende Veränderungen mit dem Taufformular waren vorgenommen worden, auf dem Wege der Verordnung eingeführt. Um das Maß des Ungehörigen voll zu machen, erfolgte noch die Einziehung des Kirchengutes im Betrage von ungefähr 30 Millionen Gulden. In einer Zeit, in der man sich vieles gefallen lassen mußte, fügte sich auch ein großer Theil der städtischen Bevölkerung. Nicht so leicht wurde die Sache auf dem Lande hingenommen. Da wollte sich das Volk die seit beinahe 300 Jahren unverändert gebliebene Tauf- und Abendmahlsliturgie nicht mit einem consistorialen Federstrich wegstreichen lassen. Es kam so weit, daß Familienväter, von ihrem priesterlichen Hausrechte Gebrauch machend, ihre eignen Kinder tauften, ohne Zuziehung eines Geistlichen und der neologisch gefärbten Liturgie. Höchst bezeichnend für ihr Benehmen ist es, daß sie die Geldstrafe von 6 fl. 30 kr. gleich mitbrachten und auf den Tisch des Pfarrers niederlegten, wenn sie die Taufe eines Kindes anmeldeten. Von den Pfarrern waren selbst einige auf der Seite der in ihrem Gewissen gekränkten Bauern. Einer derselben, Pfarrer Friederich von Winzerhausen erklärte, daß er gewissenshalber die Liturgie nicht annehmen könne. Er wurde seines Amtes entsetzt und unter obrigkeitliche Aufsicht gestellt. Eben so wurde gegen die Bauern eingeschritten. Kam es doch so weit, daß in einem Dorfe am Fuße der Alb ein Vater, der sich geweigert hatte, sein Kind nach der neuen Liturgie taufen zu lassen, in's Gefängniß geworfen, das Kind aber der Mutter durch Polizeidiener vom Bette weggenommen und in die Kirche zur Taufe getragen wurde. Die Mutter wurde darüber wahnsinnig. Und das alles geschah — im Dienste der Aufklärung oder doch der Ruhe und Ordnung, die nicht dürfe gestört werden. Die meisten Predigten, welche die Leute zu hören bekamen, wenn auch nicht von rationalistischen, doch von indifferenten Predigern, waren auch nicht dazu angethan, ihr tieferes geistliches Bedürfniß zu befriedigen. Das Veto, das nach älteren Verordnungen den Gemeinden bei der Anstellung ihrer Prediger zustand, war seit dem Jahr 1810 in Abgang gekommen; man mußte sich also Jeden gefallen lassen, den die

Regierung hinzuschicken für gut fand. Was die Jugend in den umgestalteten Schulen nach dem Grundsatze der neuen Pädagogik lernte, war den Alten auch nicht nach ihrem Sinne. Daß sich auch eine gegen berechtigte Reformen sich verschließende Hartköpfigkeit mit einmischte und daß namentlich die auf schwäbischem Boden so üppig gedeihende theosophisch-mystische Richtung eines Oetinger, Michael Hahn, Jung-Stilling dem religiösen Fanatismus Nahrung gab, läßt sich nicht leugnen. Es kamen die gewaltigen Zeitereignisse hinzu von 1813—1817. In dem von seiner Höhe gestürzten Napoleon I. sah die chiliastisch aufgeregte Phantasie der „Stundenhalter" den in der Offenbarung Johannis (9, 11) geweissagten Apollyon, an dessen im Jahr 1821 erfolgten Tod zu glauben den also Gläubigen schwer fiel. Die Augen dieser Apokalyptiker waren auf Rußland gerichtet. Von dort sollte das Heil kommen, dort suchte man das Sonnenweib (Apoc. 12) das den verheißenen Retter gebären sollte. Dorthin ergoß sich auch in den Hungerjahren 1816 u. 17 der Strom Württembergischer Auswanderer. In der Nähe von Tiflis hatten sich sieben deutsche Colonistendörfer mit 2600 Personen (mehrentheils Württemberger) gebildet. Eine gleiche Zahl siedelte sich in einem andern Theile Transkaukasiens an. Auch in der Gemeinde Kornthal regte sich die Auswanderungslust. Schon stand die „Jerusalemskutsche" bereit (denn Rußland sollte den Weg nach Jerusalem bahnen), welche die Pilger aufnehmen sollte.

Auf Württembergs Thron saß seit dem 30. October 1816 ein neuer König, der König Wilhelm. Unter seinem gestrengen Vorfahren waren die Auswandrungslustigen an der Ausführung ihres Vorhabens gehindert worden. Jetzt war der Abzug frei. Gleichwohl wurde auch von der neuen Regierung dieser Abzug ungern gesehn; denn sie konnte sich nicht verhehlen, daß es mitunter die wohlhabendsten und in jedem Fall die sittlich zuverlässigsten Unterthanen waren, welche das Land auf diese Weise verlieren würde. Sie erließ demnach unter'm 14. Februar 1817 ein Ausschreiben an die Obrigkeiten des Landes mit der Weisung, die Auswandrungslustigen vor der Gefahr zu warnen, in die sie sich zu stürzen bereit seien.

Der König schenkte dabei sein Vertrauen dem Bürgermeister Gottlieb Wilhelm Hoffmann in Leonberg. Hoffmann gehörte selbst zu den Erweckten. Auf dem Württembergischen Schwarzwald in der Nähe von Calw geboren (19. December 1771) hatte er zu einer Zeit, als er noch Schreiberdienste in seiner Vaterstadt that, eine mächtige religiöse Anregung von den Pfarrern Machtholf von Möttlingen und Flattich

von Münchingen erhalten.*) Er hatte sich an Luthers Schriften, die ihm der dienstwillige Pfarrer Machtholf vier Stunden weit in seinem Zwerchsack auf dem Rücken in's Haus getragen, so wie an den Büchern der Mystiker Jak. Böhm, Arnold, Tersteegen, Oetinger und an Zinzendorfs Schriften genährt und stand mit den Frommen des Heimathlandes, so wie auch mit Lavater und Stilling in brüderlicher Gemeinschaft. Aber auch in den Dingen dieser Welt blieb er nicht unerfahren. Durch das Vertrauen des Volkes war er zum Landtagsabgeordneten gewählt und von dem König mit dem Dienst eines Landescommissärs betraut worden. Auch an ihn gelangte jenes Schreiben, das die Obrigkeiten des Landes anwies, die Auswanderungen abzurathen. Mit dem bloßen Abrathen schien ihm nicht geholfen. Er schlug dem König einen andern Weg vor. Man möge, rieth er, den Leuten, die sich in ihrem Gewissen bedrängt fühlten an die Gottesdienstordnung der Landeskirche sich anzuschließen, gestatten, besondere Gemeinden für sich zu bilden. Er wies auf das Beispiel der Brüdergemeinde hin, die ja auch auf Württembergischen Boden, in Königsfeld, schon seit 1806 ihren Wohnort gefunden. Es sollte damit keine Separation von der Landeskirche stattfinden. Wohl aber sollten die sich bildenden Gemeinden das Recht haben, auf der alten lutherischen Lehre zu beharren und nur solche Prediger anzustellen, die dieser Richtung ergeben seien. Dadurch, meinte er, würden dem Staate nützliche Bürger, der Kirche aber die Reinheit ihrer Lehre erhalten werden. Dadurch allein würde auch dem Hang zum Separatismus die Spitze gebrochen und das, was in's Schwärmerische sich zu verirren drohte, in die richtige Bahn geleitet. Der König ging auf den Gedanken ein; doch nicht ohne ihn reiflich berathen zu lassen. Zwei Jahre und ein halbes vergingen, ehe der Entscheid kam. Am 22. August 1819 wurde der sich bildenden Gemeinde in Kornthal das verlangte Privilegium ertheilt. Betrachten wir die Gestalt der Gemeinde etwas näher. Die Grundzüge dazu finden sich gegeben in einer Druckschrift Hoffmanns.**) Die Gemeinde sollte „eine Gemeinde des Herrn darstellen, welche nach dem Vorbild der ersten apostolischen Gemeinden eingerichtet die Vorschriften der Bergpredigt und die aus den Lehren der apostolischen Briefe gezogenen Verhaltungsmaßregeln als die höchste Moral, die Vergebung

---

*) Ueber den originalen Joh. Friedrich Flattich (geb. 1713, gest. 1 Juni 1797) vgl. Ledderhose's Biographie desselben. Heidelberg 1856.

**) Entwurf zur äußern und innern Einrichtung religiöser Gemeinden nach dem Muster der sogenannten Brüdergemeinde.

der Sünden durch den Glauben an Jesum den Gekreuzigten als den einzigen Weg zur Seligkeit lehrt, deren Glaube und Lehre nichts anderes ist, als was Jesus und die Apostel gelehrt und die Reformatoren in der Augsburgischen Confession zusammengestellt haben; eine Gemeinde, welche über dieser Lehre genau und unverbrüchlich hält und nach dem Vorbild der Lehre Jesu und seiner Apostel gute Sitte und wahre Religiosität zu pflanzen und zu erhalten bemüht ist." „Um ein Mitglied dieser Gemeinde zu sein, wird erfordert eine durch den Geist Gottes gewirkte Sinnesänderung, welche sich in dem wahren Leben aus Gott durch die Erfahrung der Vergebung der Sünden und in dem Gesinntsein wie Jesus Christus auch war, zu Tage legt." Demgemäß „sollen die Eltern ihre Kinder als ein mit dem Blute Jesu erkauftes Eigenthum Gottes vor Aergerniß bewahren, durch ihr Beispiel erbauen und zur Nachfolge reizen, zur Arbeit anhalten, nicht weichlich oder zärtlich erziehen, sondern an die Mühseligkeiten des menschlichen Lebens gewöhnen, sie nicht nur religiös, sondern auch wissenschaftlich zu bilden bemüht sein, hauptsächlich aber in der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit nach der heil. Schrift unterrichten lassen und fleißig zum Gebet anhalten." Im häuslichen Leben soll „jeder Ueberfluß und unnöthige Kostbarkeit in Speise, Kleidung und Hausgeräth, jede Ueppigkeit, Eitelkeit und Luxus sorgfältig vermieden werden." Jedes Gemeindeglied soll „nach des Apostels Regel arbeiten und sein eigen Brot essen, kein Müssiggänger geduldet werden." „Zu landwirthschaftlicher Verbesserung des Bodens, zu Gründung und Betreibung von Gewerben und Fabriken sollen die jungen Leute herangebildet und zu diesem Behuf Lehr- und Industrieschulen errichtet; um aber tüchtige Arbeiter für das Reich Gottes heranzuziehen, Erziehungsinstitute, Bibel- und Missionsanstalten gegründet und zur Herstellung und Verbreitung religiöser Schriften eine eigene Buchdruckerei errichtet werden."

Der Ausführung des einfach lautenden Planes stellten sich nun allerdings einige Schwierigkeiten entgegen. So sehr Alle, die zur neuen Gemeinde sich hielten, zusammenstimmten in ihrer entschiedenen Opposition gegen die neologischen Richtungen der Zeit, so sehr gingen sie doch wieder auseinander in Bestimmung dessen, was ihnen als das Eine Nothwendige erschien. Während die Einen sich begnügten, die alte Lehre des Lutherthums aufrecht zu erhalten, mischten nun Andere, wie die sogenannten Michelianer*) ihre eigenthümlichen Anschauungen ein, die sie

*) Wir gedenken auf diese und andere Fractionen zurückzukommen bei der Sectengeschichte.

in sectirischen Kreisen gewonnen, und auch die herrnhutische Richtung suchte durch einige Mitglieder der Brüdergemeinde, die sich angeschlossen, zur Geltung zu gelangen. Da hatte Hoffmann einen bösen Stand, aber er ließ sich dadurch nicht abschrecken. Als der würdige Prälat Flatt ihn fragte: „Aber, Herr Bürgermeister, wie gedenken Sie es mit den verschiedenen religiösen Färbungen in Ihrer neuen Gemeinde zu halten?“ gab er zur Antwort: „Ich möchte sie alle in dem Mörser der Liebe zerpulvern und dann wieder eben so viele Menschen daraus bilden.“

Der Sammelpunkt der Gemeinde wurde Kornthal, unweit Ludwigsburg. Der Kauf des dortigen Rittergutes geschah den 12. Januar 1819. Die ganze Einrichtung der Gemeinde war eine patriarchalische. Hoffmann stand mit seiner imponirenden Persönlichkeit als Vater der Gemeinde da; er hieß der „Papa Hoffmann“. Er verwaltete das Amt eines Bürgermeisters und königlichen Notars nach außen, wie das des Gemeindevorstehers nach innen. Nur nach einigem Widerstreben hatte er sich zur Annahme des letztern verstanden. Zugleich war er der Gemeindewirth und der Gemeindekrämer, was ihn aber nicht abhielt, auch wieder die Katechesen und Erbauungsstunden zu halten, und dazwischen auch wieder vom Jahr 1820—26 als Landtagsabgeordneter der zweiten Kammer das Wohl des Staates mit zu berathen. Er ging zur Ruhe ein den 29. Januar 1846. Dreitausend Personen aus allen Ständen begleiteten den Sarg zur Grabstätte. Die Gemeinde von Kornthal blüht im Segen bis auf diesen Tag. In ihre Entwicklung, ihre Ordnungen und Einrichtungen, so wie in die statistischen Verhältnisse weiter einzugehn müssen wir uns versagen.*)

Nur darauf möchten wir hinweisen, daß diese neu gebildete Gemeinde auch einen nicht unbedeutenden Zweig an dem Baume der innern Mission bildete, von deren Geschichte wir eine Abschwenkung uns erlaubt haben und zu der wir nun schließlich zurückkehren. Dieser Zweig der nach innen missionirenden Thätigkeit erwies sich namentlich und erweist sich noch bis auf diese Stunde in der Unterhaltung, Pflege und Leitung von zwei Rettungshäusern für verwahrloste Kinder. Von den 24 Rettungsanstalten des Königreichs war die größere Anstalt von Kornthal die erste auf dem Lande. Mit einer Freundesgabe von 24 Kreu-

*) Ueber die unerfreulichen Schicksale der eine Zeit lang mit Kornthal verbundenen Schwestergemeinde Wilhelmsdorf, die im Jahr 1852 wieder von Kornthal losgetrennt wurde, müssen wir auf die Specialgeschichte der Gemeinde verweisen und auf die oben genannten Schriften.

zern war sie im Jahr 1823 von Hoffmann im Glauben begonnen worden, und hat sich seither durch Liebessteuern erhalten. Bei dem Grundbesitz, den sie nach und nach erworben, ist sie in den letzten Jahren schuldenfrei geworden. Bis zum Jahr 1865 sind, soweit die uns zur Hand liegenden Angaben reichen, in der großen Rettungsanstalt 345, in der kleinen 434 Kinder auferzogen worden. Von diesen 779 Kindern gehörten 674 Württemberg, 105 dem Auslande an. Auch aus der Schweiz sind schon manche Kinder dort versorgt worden, wie denn auch das Knaben- und das Töchterinstitut sich eines Zutrauens aus allen Gegenden der Erde erfreuen. Auf die ganze Zeitdauer ihres Bestehens ergiebt sich nach den uns zustehenden Notizen eine Gesammtzahl von ungefähr 10,000 Kindern, „die den Samen des hier empfangenen Wortes Gottes in die Nähe und Ferne getragen haben."

Blicken wir nun noch einmal auf das große Gebiet der christlichen Liebesthätigkeit zurück, wie sie mitten unter dem Getümmel des theologischen Streites während eines halben Jahrhunderts sich entwickelt hat, so liegt uns wohl nahe, des apostolischen Wortes zu gedenken, daß, wo der belebende Hauch der Liebe fehlt, alles Reden über den Glauben, und wäre es auch ein Reden in Zungen, ein tönendes Erz und eine klingende Schelle ist. Man könnte sich sogar bisweilen versucht fühlen, denen beizustimmen, die mit Hintansetzung des Glaubens und der Glaubenseinsicht, ja oft gar im Gegensatz zum Glauben, den sie mit dem starren Glaubensbegriff in Dogmen verwechseln, die Liebe als das Einzige bezeichnen, das noch vom Christenthum übrig bleibe und auf eine Anerkennung von Seiten der fortgeschrittenen Zeitbildung rechnen dürfe. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" wird uns da mit Recht zugerufen, und gewiß, wo gäbe es schönere Früchte, als eben diese Früchte der Liebe? Aber die Früchte lassen sich nicht erzielen ohne den Baum, der sie hervorbringt, ohne die Wurzel, aus der der Baum hervorwächst. Wo soll die Liebe Wurzel fassen, wenn nicht im Boden des Glaubens? Muß doch die Liebe, wenn sie nicht erkalten soll, vor allen Dingen glauben an die Macht der Liebe. Und diese Macht, wo giebt sie sich in ihrer ganzen Größe zu erkennen? In dem von Gott losgetrennten, auf den schwachen Funken in der eignen Brust sich verlassenden Herzen? Gewiß nicht. Immer und ewig muß dieser Funke sich wieder entzünden an der unauslöschlichen Liebesflamme Gottes. Ohne Glauben an eine göttliche Liebe wird die menschliche Liebe bald erloschen sein. Nun aber weiter: Wo strahlt uns die göttliche Liebe, das himmlische Erbarmen reiner entgegen,

als in Dem, der die Brüder zuerst, der sie bis in den Tod geliebt und in seinem ganzen Wesen das Liebesherz des himmlischen Vaters ihnen erschlossen hat? Somit zieht denn doch die Liebe ihre Nahrung aus dem Glauben an den Erlöser, der vor allen Dingen uns selbst aus den Banden der Eigenliebe befreit und den rechten Geist des Erbarmens in uns geweckt hat. Ja, erst durch diese Liebe Christi erscheint die Liebe Gottes ausgegossen in unsere Herzen. Das mögen doch die bedenken, die immer nur „Liebe, Liebe“ rufen, dem Glauben aber Hohn sprechen.

Aber an Eins müssen wir gleichwohl auch erinnern, auch auf die Gefahr hin, schon oft Gesagtes zu wiederholen. Der lebendig machende, Liebe erzeugende Glaube darf nicht verwechselt werden mit den Glaubensansichten und Glaubensmeinungen. Nicht als ob die Einsicht in die Glaubenswahrheiten eine gleichgültige wäre: ohne die rechte Erkenntniß des Heils würde der Glaube an das Heil auch bald in ein unsicheres Gefühl sich auflösen. Darum sind auch die Kämpfe auf dem Gebiete des Glaubens an und für sich nichts weniger als unfruchtbares Wortgezänke, wenn sie auch oft dahin ausarten. Aber von so hohem Werthe auch ein correctes Wissen im Gebiete des Glaubens und zumal im Gebiete der theologischen Wissenschaft sein mag, so ist es doch nicht das Höchste. Unser Wissen ist Stückwerk, und Keiner darf sich rühmen, die ganze Wahrheit zu besitzen. Nicht nur die Einzelnen, auch die Gemeinden, die Confessionen und ihre Vertreter in Kirche und Wissenschaft müssen auf den Anspruch dieses ausschließlichen Besitzes verzichten. Sie müssen es im Dienste der Wahrheit selbst, in welche der Geist uns leiten will. Zudem sind die Vorstellungen des Glaubens wandelbar, wenn auch das Object desselben, das geoffenbarte Wort Gottes stets dasselbe bleibt. Umgekehrt ist es bei der Liebe. Die Objecte, auf welche die Liebe sich bezieht, auf denen sie ihre Thätigkeit entfaltet, wandeln mit der Zeit und ihren Verhältnissen, wie denn die christliche Wohlthätigkeit immer wieder neue, nach der Zeit und ihren Bedürfnissen sich richtende Wege suchen und einschlagen muß, wenn sie zum Ziel gelangen und nicht mehr verderben, als gut machen will. Das Bekenntniß der Liebe durch die That kann bei mangelnder Einsicht ganz eben so gut auf Abwege gerathen, als das Bekenntniß des Glaubens durch den Mund. Es giebt eine Schwärmerei der Liebe so gut als eine Schwärmerei des Glaubens. Die Liebe selbst aber, wie sie aus dem Glauben hervorgeht, ist ihrem innern Wesen nach dieselbe zu allen Zeiten. Was das Herz der ersten Christen bewegte, bewegt noch immer das Herz der wahrhaft

Gläubigen, und wenn uns nicht selten für die in frühern Zeiten ausgesprochenen Bekenntnisse des Glaubens das Verständniß abgeht in unserer Zeit: für den Drang der Liebe hat Jeder ein Verständniß, der nicht in Selbstsucht sein Herz verschließt. Und so möchten wir denn, wie wir unsere letzte Vorlesung mit dem Kraftworte Luthers geschlossen haben: „Das Wort sie sollen lassen stahn", unsere heutige Vorlesung mit der Versicherung des Apostels Paulus beschließen:

„Die Liebe höret nimmer auf!"



Vierundzwanzigste Vorlesung.

Die Kirche der an Deutschland angrenzenden Länder. Die deutsche Schweiz zu Ende des 18ten und Anfang des 19. Jahrhunderts. Das Auftreten der Frau v. Krüdener. Die Wildenspucher. — Physiognomie der einzelnen Schweizerkirchen. Zürich und die Ostschweiz. Schaffhausen. Bern. Basel. Die Berufung de Wette's an die Basler Hochschule. — Die Hochschulen Zürich und Bern. Der Straußenhandel in Zürich. — Die schweizerische Predigergesellschaft. — Die evangelischen Conferenzen und das Concordat. — Holland. Dänemark, mit dem Ausblick auf Norwegen und Schweden. Nielsen Hauge und die Leser.

Was wir bis jetzt über die innere Geschichte des evangelischen Protestantismus vernommen haben, bezog sich großentheils auf Deutschland. Und Deutschland war ja auch der Herd, auf dem das immer mächtiger um sich greifende Feuer der geistigen Revolution genährt wurde, bald als heilige Flamme religiöser Begeisterung, bald als verzehrendes Feuer des immer weiter um sich greifenden Scheidungsprocesses, der sich aller Wissenschaften und auch der Theologie bemächtigt hatte. Hatte doch gerade in den Zeiten politischer Unterdrückung die Freiheit des Gedankens ihren kühnsten, beredtesten, aber auch ihren schärfsten Ausdruck gefunden in Philosophie und Dichtung. Wie dieser Umschwung auch auf die religiöse Gesinnung der Nation, auf die Kirche und die theologische Schule gewirkt, wie die Gegensätze sich immer mehr gespannt und gesteigert, ja, bisweilen sich untereinander selbst wieder verwickelt und verwirrt haben, und wie endlich mitten unter all diesen Stößen und Gegenstößen des andringenden Sturmes gleichwohl munter und getrost am Haus des Herrn fort gebaut wurde, wie neben dem Schwert des Geistes auch das Richtmaß und die Kelle nicht ruhten, geführt von der erhaltenden und aufbauenden Hand der christlichen Liebe, das haben wir in einer Reihe von Vorlesungen, das zuletzt Genannte in unserer letzten Vorlesung gesehn.

Von Deutschland aus ging denn auch eine weitere Anregung auf die Länder, die durch die Verwandtschaft des Stammes und der Sprache mit ihm verbunden waren; während in andern Ländern, wie in England und dem protestantischen Frankreich, die Erneuerung des religiösen Lebens und die Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse mit andern Zuständen zusammenhing. Für dießmal fassen wir die erst Genannten in's Auge. Es sind die drei kleinen Länder der Schweiz, Hollands und Dänemarks. Haben die letzteren eine eigene Sprache und Litteratur aufzuweisen, so ist die Büchersprache, die Kirchensprache, die Sprache der höhern Schulen in der deutschen Schweiz (und von dieser reden wir hier allein) die deutsche Sprache. Schon dadurch steht auch die schweizerische Kirchengeschichte der neuern Zeit im engsten Verbande mit der Kirchengeschichte Deutschlands. Und so lassen Sie uns auch mit ihr beginnen.

Wenn wir freilich unsere Blicke zunächst auf das Ende des 18ten und den Anfang des 19. Jahrhunderts richten, so empfing auch die deutsche Schweiz ihre Anregungen, wenigstens in politischer Beziehung, weniger von Deutschland, als von Frankreich aus.

Die französische Revolution hatte auch eine Umgestaltung der schweizerischen Verhältnisse, hatte nach ihrem Musterbilde die Gestaltung der „einen ungetheilten helvetischen Republik" (1798) hervorgerufen. Nach dem Sturze des helvetischen Directoriums (1800) gab Napoleon Buonaparte (1803) der schweizerischen Eidgenossenschaft die Mediationsakte, wodurch die Souveränität der Kantone (nunmehr 19 an der Zahl) wenn auch nicht in der alten Weise wieder hergestellt, doch in ihre relativen Rechte wieder eingesetzt wurde. Französisches Wesen, französische Mode und Sitte, theilweise auch französische Sprache, als Sprache der höhern Gesellschaft, hatten meist in den Städten und Städtchen, vorzüglich der Westschweiz überhand genommen. Der religiöse Indifferentismus war die natürliche Folge davon. Das von den Vätern ererbte reformirte Christenthum blieb zwar, hier in orthodoxer, dort in rationalistischer Gestalt, die Religion der Mehrheit; aber ein lebendiges Erfassen der Heilswahrheiten, ein Sichdurchdringenlassen vom Geiste Christi, auch in Beurtheilung der täglichen Verhältnisse des Lebens, wurde meistens nur in pietistischen oder doch vom Pietismus durchsäuerten Kreisen sichtbar. Wo die Orthodoxie noch in den alten Formen bestand, war sie meist eine todte, traditionelle, mehr von der Ehrwürdigkeit des von den Vätern auf die Söhne Vererbten, als von eigener innerer Lebensmacht getragene und durchdrungene. Wie in Deutschland, so brachten aber auch in der Schweiz die großen Erschütterungen des

europäischen Völkerkriegs gegen Frankreich und die damit verbundenen öffentlichen Nothstände in den Hungerjahren eine religiöse Stimmung der Gemüther, eine Rückkehr zu den verlassenen Kirchen, ein Bedürfniß nach sittlicher Erhebung und geistlicher Nahrung hervor. Diesem Bedürfniß kamen hie und da die Prediger entgegen, die ihre Zeit kannten und auf ihre Zeichen merkten. Wie in Deutschland, so hatten auch hier, nächst dem Alle an Genialität überragenden Lavater, Männer wie Antistes J. Jacob Heß von Zürich (gest. 1828), David Müslin von Bern (gest. 1821)*) u. A. es verstanden, mitten in den Revolutionsstürmen und drüber hinaus des Vaterlandes Wohl vom christlichen Standpunkte aus in ihren Predigten zu beleuchten. Auch an häuslichen Erbauungsmitteln hatte es nicht gefehlt. Am meisten Verbreitung in den Familien des gebildeten Bürgerstandes fand ein seit dem Jahr 1808 im Sauerländer'schen Verlag in Aarau sonntäglich erscheinendes Blatt unter dem Titel: „Stunden der Andacht", dessen einzelne Nummern im Jahr 1818 zu einem größern Ganzen verbunden wurden und als ein beliebtes Erbauungsbuch auch weit über die Grenzen der Schweiz hinaus seine zahlreichen Leser fand, nachdem es auch in fremde Sprachen war übersetzt worden.**)

Ueber die zeitgemäße Tendenz dieses Buches, das noch in den neuesten Tagen in allerhöchsten Kreisen seine Verehrer gefunden, spricht sich die Vorrede also aus:

„Ich war in den Palästen der Großen, in den Feldlagern der Kriegsheere, in den Werkstätten friedlicher Bürger, in den Hütten der Armuth. Ueberall fand ich Gemüther, bereit und geneigt zu heiligen Unterhaltungen; überall Sehnsucht zur Verbesserung des Herzens, Hinstreben einer bekümmerten Seele zur Versöhnung mit sich selbst, zur Vereinigung mit Gott, überall das ewig laute Bedürfniß, nicht dieser Welt allein, sondern auch den Tagen einer künftigen Welt zu leben, welche unfehlbar uns erwartet nach den großen Verwandlungen, die wir in der Todesstunde erleiden. Aber jene Sehnsucht der Menschen war leider nur Sehnsucht und Bedürfniß des Augenblicks. Es kam ein zweiter Augenblick, und die heiligen Entschlüsse waren im Gedränge anderer Umstände und Zerstreuungen verloren und vernichtet. Ein anderes Herz schien oft der Mensch in seiner Brust zu tragen, wenn er im Tempel sich vor dem

*) Heß, J. J., Der Christ bei Gefahren des Vaterlandes; Predigten, zur Revolutionszeit gehalten, 3 Bände. Winterthur 1800. Zwölf Predigten über die Volks- und Vaterlandsliebe Jesu. Ebend. 1794. Tagsatzungspredigten. Ebend. 1808. Müslins Predigten. 8 Theile. Bern 1815—24. Ueber Müslin vgl. A. Haller im Berner Taschenbuch 1872; auch für die damaligen politischen und kirchlichen Zustände Berns von Interesse.

**) Stunden der Andacht zur Beförderung wahren Christenthums und häuslicher Gottesverehrung. 8 Bände.

Allerheiligsten beugte, ein anderes, wenn er aus den Pforten der Kirche in das Geräusch des alltäglichen Lebens hinaustrat. Ich fand überall zwar Religion, aber selten Religiosität; Gottesfurcht, aber selten Gottesliebe; heiligen Vorsatz, selten heilige That; Christi öffentliche Bekenner, selten Christi Jünger und Nachfolger. Nicht vergebens erheben sich tausend Stimmen klagend über den Verfall des Christenthums in unsern Tagen. Sie klagen mit Recht. Ich sehe von der einen Seite nur Leichtsinn, Gespött, Eigendünkel und seltsames Bemühen, die warnende Stimme des innern Richters durch schlaue Entschuldigungen zu entkräften oder in Lustbarkeiten und Tändeleien zu verscherzen; von der andern Seite Jünglinge, Männer und Greise über Gott und Ewigkeit, über das einstige Loos ihrer Seelen, über ihre Bestimmung auf Erden und jenseits des Grabes gequält. Und schauderhafte Verkettung öffentlichen und bürgerlichen Elends, geheimer Ruin manchen Familienglücks ist die Folge dieser Umstände. Viel mögen zum Verfalle des wahren Christenthums und zur Zerstörung sittlicher Ordnung die Kriege letzter Zeit gewirkt haben; viel manche Schriften mit oberflächlicher Weisheit hingeschrieben und mit oberflächlichem Verstande gelesen. Aber noch hundert andere Quellen liegen verborgen, aus denen unser Elend stammt. Ich werde sie nicht nennen: ich will niemanden kränken. Mein Zweck ist ein anderer und schönerer und mit Freudigkeit will ich im Arme des Todes einst mein Auge schließen, wenn ich auch nur einen geringen Theil meines Zieles erreicht haben werde. Und dieses Ziel ist: Beförderung wahren Christenthums durch Wiederbelebung häuslicher Andacht und Frömmigkeit."

Nachdem dann der Verfasser mit einer uns jetzt seltsam berührenden Sentimentalität von dem Segen der häuslichen Erbauung gesprochen („eine Thräne der Rührung versiegelt oft den Bund der hier vereinten Herzen") folgt eine im gleichen Ton gehaltene Widmung an die Leser und Leserinnen des „dem heiligen großen Zwecke" gewidmeten Blattes:

„Dieß Blatt soll euch geweiht sein, Jünglinge und Mädchen, die ihr mit frohen und bangen Ahndungen in die Welt hinaustretend eurem bessern Selbst noch nicht treulos geworden seid. Es soll euch stille Würde bewahren in den Freuden des Glücks, religiösen Muth in den Stunden des Kummers. Es ist euch geweiht, Gatten, die ihr vereint des Lebens Bahn hinabgeht, eure Seelen gemeinschaftlich zu Gott erhebet und eure Kinder in christlicher Einfalt auferziehet, eine Gabe Gottes sie Gott wieder zuzuführen. Es ist dir geweiht, Greis! der am Abend seines irdischen Lebens den Blick zum Morgenroth eines ewigen emporhebt über die verschwindende Erdenwelt. Ich will nur zu Christen reden, einfach und deutlich, den Gebildeten und Ungelehrten verständlich; zu Christen, die Christi Jünger zu sein nicht erröthen und Gott verehren wollen im Geist und in der Wahrheit. Nach meinem Namen forschet nicht und ob ich einen höhern oder niedern Rang unter den Geistlichen bekleide. Ich will nicht den Urtheilen der Menschen angehören, und wäre Ruhm zu erwerben, ich würde ihn verschmähen. Das himmlische Wort bedarf keiner höhern Autorität, und die Religion Jesu Christi keiner Empfehlung durch ihre Diener."

Der Name des Verfassers (oder möglicherweise der verschiedenen Verfasser) blieb in der That längere Zeit ein Geheimniß, das zu allerlei Vermuthungen hinführte; man suchte den Herausgeber bald in der

protestantischen, bald in der katholischen Kirche, bald unter den Geistlichen, bald unter den Laien. Später stellte sich heraus, daß es kein Anderer war, als der bekannte Verfasser des Abälino, der Herausgeber des „Schweizerboten" und anderer Zeitschriften theils politischen, theils belletristischen Inhalts, der in Aarau lebende deutsche Schriftsteller Heinrich Zschokke. Die religiös tiefer Blickenden vermißten an dem Buche wohl mit Recht den positiven Heilsgrund, auf dem die Kirche sich auferbauen mußte, wenn sie der gewaltigen Zeit gegenüber nicht als ein leichtgebautes Zelt, sondern als ein Haus, auf den Felsen gegründet, dastehen wollte. Aber mit Unrecht hat sich der religiöse Fanatismus gegen das Buch ereifert, wenn er es als ein religionsgefährliches, ein antichristliches Buch, wo nicht gar als ein „Werk des Satans" bezeichnete. *) Eine unbefangene Kritik wird in dem Buche auch heute noch viel Gutes erkennen, das einem schlichten Christenmenschen, je nachdem er sich auf einem Standpunkte befindet, zu Erbauung und sittlicher Erhebung dienen kann. Die große Verbreitung, welche die „Stunden der Andacht" zu ihrer Zeit gefunden, spricht wenigstens für die Thatsache, daß eine religiöse Empfänglichkeit bei Jung und Alt in den mittleren Schichten der Bevölkerung vorhanden war, wie es gegenwärtig kaum der Fall sein dürfte.

Was man gründliche Erleuchtung und Erweckung nennt, hat das Buch allerdings nicht hervorgebracht, wohl aber in manchen harmlosen Seelen den Sinn für Religion und Tugend und für eine sittliche Auffassung der verschiedenen Lebensverhältnisse, so wie eine fromme Betrachtung der Schöpferwerke Gottes wach erhalten in der Weise des ältern, sentimentalen Rationalismus. Und auch solchen Segen darf man nicht unterschätzen.

In ganz anderer, man darf wohl sagen principiell entgegengesetzter, aber auch nicht immer in glücklicher Weise wirkte dann freilich die schon genannte und auf ganz andern Wegen verbreitete Tractatenlitteratur. **) Wie es aber zuletzt immer Persönlichkeiten sind, die durch ihr Auftreten und wohl auch durch den Nimbus des Wunderbaren, womit sie sich umgeben, auf die Massen wirken, mehr als alle Bücher, das zeigt

---

*) Letzteres geschah von römisch-katholischer Seite her (1819—23). Aber auch viele Gläubige aus den frommen Kreisen der Protestanten glaubten vor dem neologischen Gifte warnen zu sollen. Vgl. Zschokke's Selbstschau I. Aarau 1842. S. 248.

**) Einen scharfen Beurtheiler fand sie am Chorherrn Schultheß in Zürich: „Das Unchristliche und Vernunftwidrige mehrerer Büchlein der Basler Traktatgesellschaft". Zürich 1815. Es fehlte indessen nicht an Repliken und Dupliken.

das Auftreten einer Frau, der wir schon früher begegnet sind, der Frau von Krüdener. Eine denkwürdige Erscheinung ist es immerhin zu nennen, wie eine Frau, in den Wohnungen der Eitelkeit erzogen, „gedemüthigt durch ihre Sünden und Verirrungen“ (wie sie von sich selbst bekennt*)), den Muth der Selbstentsagung hatte, um den Armen und Elenden „auf einer hölzernen Bank“ zu dienen, um die Verbrecher in den Gefängnissen aufzusuchen, ihnen den Trost des Kreuzes zu bringen, um den Weisen dieser Welt die Augen zu öffnen über die tiefsten Geheimnisse der göttlichen Liebe, um den Königen der Welt es zu sagen, daß alles nichts sei ohne den König der Könige, der als der Gekreuzigte den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit ist; wie sie verspottet, zum Theil verleumdet, verfolgt, von einem Lande zum andern getrieben, dennoch nicht müde wurde, mitten „in der Wüste der Civilisation“ Buße zu predigen, Heil zu verkündigen den Gläubigen und das Wehe zu rufen über die Ungläubigen.

Auf ihrem Missionszug durch Europa, den in's Einzelne zu verfolgen uns zu weit führen würde, war sie mit Anfang des Theurungsjahres 1817 nach der Schweiz gekommen, in Begleitung ihrer Freunde Empeytaz von Genf und Kellner aus Braunschweig. In Basel gewann sie als frommen Begleiter den Professor Lachenal, der seinem Lehrstuhl der Philosophie, seiner Bücherweisheit, seinen Familienverbindungen den Abschied gab, um ihr zu folgen. Ihre Versammlungen im Gasthof zum Wildenmann wurden auch von Geistlichen und Leuten aus den höhern Ständen besucht. Nachdem sie die obrigkeitliche Weisung erhalten, die Stadt zu verlassen, begab sie sich auf Großherzoglich Badisches Gebiet an das Granzacher Hörnlein. Dort ward sie von unzähligen Bettlerschaaren umlagert, die in der Zeit der Hungersnoth Brot und Kleidung bei ihr suchten. Sie gab mit vollen Händen, fügte aber der leiblichen Gabe ein ernstes Wort der Buße oder ein linderndes Wort des Trostes bei, je nach Bedürfniß. Ihrem Gebete wurden Wunder zugeschrieben. Auch von Basel strömten Viele hinaus, die Prophetin zu sehn und zu hören. Es dauerte nicht lange, als sie auch durch die Badenschen Behörden über die Grenze gewiesen wurde. In Aarau hatte sie eine freundliche Begegnung mit Pestalozzi. Im Monat Juli erschien sie in Schaffhausen. Sie nahm ihren Aufenthalt in dem Gasthaus zu Lotstetten. Ihre Erscheinung erregte Aufsehn. „Eine vornehme, 62 Jahre alte Dame, von geistvollen, zarten Gesichtszügen, großen, hochgewölbten

*) Siehe Zeitgenossen, Leipzig 1838, Bd. III.

blauen Augen, lieblichen Zügen der Freundlichkeit und Güte um den Mund, trat sie auf Landstraßen, in Gasthöfen und Dörfern auf, um das Kreuz Christi als den einzigen Grund der Seligkeit zu verkündigen und zur Buße und zum Glauben an Jesum Christum, den alleinigen Heiland aufzuforbern."*) Auch hier, wie anderwärts mischte sich in ihre Vorträge manches Schwärmerische. So erklärte sie ganz unverhohlen Napoleon als den leibhaften Antichrist und kündigte der Schweiz große Strafgerichte des Himmels an, weil sie — die Bettler, ihre Lieblinge, polizeilich verfolge. Auch auf gewisse Aeußerlichkeiten legte sie großen Werth. Das Gebet sollte nur knieend verrichtet, kein anderer Gruß zwischen Christen gewechselt werden, als der damals noch in der katholischen Schweiz übliche: „Gelobt sei Jesus Christ — in Ewigkeit. Amen." Auch vor den Kreuzen am Wege sollte man niederknieen u. s. w. In Lotstetten erhielt sie Besuche von Schaffhausischen Geistlichen. Neben Maurer und Spleiß erschien auch der Schüler Herders J. G. Müller. Aber auch der Schaffhauser Boden wurde ihrer frommen Wirksamkeit durch polizeiliche Verfügung entzogen. Weder im Thurgau, noch in Zürich, wohin sie sich wandte, noch im katholischen Luzern, noch in St. Gallen und Appenzell wollte man sie dulden. Und so verließ sie endlich, von einer Grenze zur andern durch Gensdarmen und Landjäger begleitet, die Schweiz und wanderte wieder durch Deutschlands Gauen dem Norden zu. Mit Professor Krug in Leipzig, dem Haupt der Rationalisten, hatte sie eine merkwürdige Unterredung. Dieser allzeit fertige Pamphletist schrieb eine Brochüre über sie, die sie dem Spotte eines in dieser Sache wenig competenten Publicums preisgab. Aber selbst in St. Petersburg hatte die frühere Gewissensräthin sich nicht der günstigen Aufnahme bei'm Kaiser zu erfreuen, die sie gehofft; sie wurde zur Ruhe gewiesen, als sie für die Sache der Griechen, die ihr am Herzen lag, ein Fürwort einlegen wollte. Aus der kaiserlichen Residenz mit Glimpf entfernt, zog sie sich auf ihr Gut Kosse (in Liefland) zurück. Sie erlag zuletzt einem Brustleiden. Die Aerzte hatten sie in den Süden geschickt. Sie starb den 25. December 1824 eines sanften Todes zu Karasu-Bazar in der Krim; mit dem Bewußtsein, daß, was sie Gutes gestiftet, bleiben, das was sie gefehlt, ihr durch Gottes Barmherzigkeit werde vergeben werden. Und mannig-

---

*) Stocker, David Spleiß. Basel 1858. S. 102. Vgl. auch J. C. Maurer, Bilder aus dem Leben eines Predigers. Schaffhausen 1843 und Eynard a. a. O. II. S. 110 f. Ueber den günstigen Eindruck, den ihre Erscheinung auch in Deutschland machte, vgl. die „Jugenderinnerungen eines alten Mannes". S. 119.

fach gefehlt zu haben gestand sie nun selber ein; denn „oft habe sie für die Stimme Gottes gehalten, was die Frucht ihrer Einbildung und ihrer Eigenliebe gewesen sei".

Fragen wir nach den Spuren, die sie in der Schweiz hinterlassen, so ist häufig alles, was sich in der Folge Exaltirtes und Schwärmerisches gezeigt hat, mit ihrem Auftreten in Verbindung gebracht und auf ihren Einfluß zurückgeführt worden. Mit welchem Rechte, ist schwer zu entscheiden. Wenn ihre Aussaat unter die großen Volksmassen einem unsichern Erfolg preisgegeben war, so hat doch ihr Beispiel auch wieder mitgewirkt, den Sinn für ein tieferes und ernsteres Seelenleben auch in den höhern und höchsten Kreisen der Gesellschaft zu wecken. Unklar war ihr Wirken allerdings, und diese Unklarheit zeigt sich besonders in der verkehrten Ansicht, die sie vom Wesen des Protestantismus hatte, der ihr, ähnlich wie einem Stolberg, schon dem Namen nach verhaßt war. Sie meinte die Zeit herbeizuführen, wo eine Heerde und ein Hirte sein werde; aber es zeigte sich auch hier augenscheinlich, daß, wer am unrechten Orte und zu frühe vereinigen will, den Riß eher größer macht und, statt zu sammeln, zerstreut. Die Spaltungen unter den Reformirten selbst nahmen von nun an erst recht überhand, was indessen auch kein so großes Unglück war, da sie zur Entscheidung hindrängten.

Einen ernsten warnenden Eindruck gegen das maßlose Waltenlassen einer dumpfen religiösen Begeisterung machte die im Jahr 1823 im zürcherischen Dörflein Wildenspuch, unweit Schaffhausen vorgefallene Kreuzigungsgeschichte der Margaretha Peter und ihrer Geschwister, die allerdings in der Krüdener'schen Umgebung ihre Schwärmerei sich angeeignet und zum Aeußersten fortgebildet hatten. *)

Die jüngste Tochter des Hauses, Margaretha, geb. 1794, verrieth schon in der Jugend ausgezeichnete Geistesgaben und war der Liebling der Familie. Nervös aufgeregt, war sie zu Visionen geneigt. Im Sommer des Jahres 1817 erschien ihr an einem schönen Nachmittag in dem Weingarten ihres Vaters ein freundlicher Engel in glänzendem Gewand und wies sie auf ein Kräutlein, das ihrer gestörten und manche Besorgnisse erregenden Gesundheit wieder aufhelfen sollte. Sie fand das Kräutlein an dem bezeichneten Orte, trank davon und genas. Derselbe Engel

*) Siehe Meyer, Schwärmerische Greuelscenen in Wildenspuch. Zürich 1824. Joh. Scherr hat sogar das schauerliche Thema als Novelle behandelt: Die Gekreuzigte oder das Passionsspiel von Wildisbuch. 1860, in einem der Kirchenlehre von Christi Versöhnungstod feindseligen Sinne. — C. Pestalozzi, in Herzogs Realenc. XXI. S. 507 ff.

erschien ihr dann noch zweimal in der Wohnstube ihres Vaters, und zwar mit einem Schwert, das auf schwere, noch der Welt bevorstehende Gerichte hindeutete. Margaretha fand sich von dieser Zeit an zur Bußpredigerin berufen. In den pietistischen Conventikeln, namentlich in Oerlingen, hielt sie begeisterte Ansprachen an die Versammelten, die in ihr eine Prophetin erkannten. Aber nicht nur mit Engeln verkehrte sie, auch mit dem Teufel und höllischen Geistern hatte sie zu kämpfen. Im Spätjahr wurde sie mit Frau von Krüdener bekannt, die in dem badischen Dorfe Lotstetten eine Zeit lang ihr Wesen trieb. Da lernte sie auch den schwärmerischen Vicar Ganz kennen, der, von seiner Stelle vertrieben, sich ganz an die Krüdener angeschlossen. Dieser Jacob Ganz, aus Embrach (Kanton Zürich) gebürtig, früher ein Schneider von Beruf, hatte in Basel, nothdürftig genug, Theologie studiert und als Vicar auf dem Staufberg im Kanton Aargau durch seine Bußpredigten Aufsehn gemacht. Stundenweit strömten die Zuhörer, besonders der weibliche Theil der Bevölkerung herbei. Man verglich den jungen Heißsporn dem Propheten Elias und dem Täufer Johannes. Die Aargauische Regierung hatte ihn polizeilich über die Grenze bringen lassen. In den Jahren 1819—21 hielt er sich meist in Basel auf und unterhielt von da aus eine Correspondenz mit Gleichgesinnten. Er eiferte gegen den Unglauben des Rationalismus. Das verschaffte ihm die Gunst der Gläubigen. Aber nur zu bald stellte sich's heraus, daß er nichts weniger als kirchlich orthodox war, sondern allerlei ungesunde Würze dem Brot des Lebens beimengte, das er unter die ihm zuströmende Menge vertheilte. Er verfiel zuletzt in einen mystischen Pantheismus. Seit der Bekanntschaft mit diesem Schwärmer schritt auch Margaretha Peter immer weiter fort auf der gefährlichen Bahn, die sie betreten. Nun fanden auch Versammlungen im Peter'schen Hause zu Wildenspuch statt. Seit dem Jahr 1820 fühlte sich aber Margaretha, die fortwährend himmlische Visionen hatte und die sich in Folge derselben für ein Wesen hielt, in dem der Sohn Gottes auf ganz besondere Weise Wohnung genommen, berufen, als Reisepredigerin herumzuziehen. Eine gewisse Ursula Kündig und ein Schuhmacher Morf, ein ausgemachter Melancholiker, schlossen sich ihr an. Zu dem letzteren trat sie in ein sehr bedenkliches Verhältniß. Sie wohnte längere Zeit bei ihm in Illenau, vier Stunden von Wildenspuch entfernt. Ein Engel hatte ihr offenbart, Gott werde sie und ihn bei lebendigem Leib von der Erde gen Himmel nehmen, wie er dem Henoch und Elia gethan. Allein das Fleisch überwog. Margaretha gebar ein Mädchen, als die Frucht eines schwachen Augenblicks. Man suchte den

Skandal dadurch zu verheimlichen, daß die Ehefrau Morf's die Wöchnerin spielen mußte. Die Gefallene haderte nun mit Gott, daß er ihr diese Schande angethan und schob die Schuld dem Teufel zu, der sie verführte. Die Ihrigen empfingen sie bei ihrer Rückkehr in das elterliche Haus als eine Heilige und nun ging der Kampf mit dem Teufel erst recht los. Es wurde recht eigentlich auf ihn losgestürmt mit sinnlosem Geschrei: „Du Schelm, du Seelenmörder" u. s. w. Mit Hammer und Axt wurden Schläge auf den Tisch, die Wand, den Fußboden geführt. Von Morgens 8 bis Abends 9 Uhr dauerte der Lärm fort zum großen Aerger der Nachbarn. Als der Unfug nicht aufhören wollte, schritt die Polizei ein. Die Hausthüre wurde gesprengt und die Rasenden, die sich unter einander selbst mit Fäusten schlugen, um sich gegenseitig den Teufel auszutreiben, wurden mit Gewalt auseinandergerissen. Aber das alles war nur das Vorspiel zu noch Aergerem, Grauenhafterem. Der Kampf gegen den Widersacher forderte Blut und zwar das Blut Christi. Da nun Christus, der Sohn Gottes, wesenhaft in Margaretha lebte, so mußte der Christus in ihr geopfert werden, und ihr Blut mußte vergossen werden, als Christi Blut zur Vergebung der Sünden. Nachdem schon zuvor in gegenseitigen Verwundungen, welche die Rasenden durch Keulenschläge sich beibrachten, Blut geflossen, nachdem die eine der Schwestern, Elisabeth als Opfer dieses Fanatismus durch die Hand Margarethens gefallen, sollte der Hauptschlag geschehn. Margaretha machte feierliche Anstalten zu ihrer Kreuzigung. Sie ließ Nägel holen, legte sich auf's Bett, ließ sich die Nägel durch Hände und Füße treiben, auch durch Ellenbogen und Brust. Mit der größten Standhaftigkeit und unter der Versicherung, daß sie keinen Schmerz empfinde, duldete sie alle die Qualen des Märtyrerthums. Ein ihr in den Kopf geschlagenes Messer machte ihrem Leben ein Ende. Die Dulderin hatte geweissagt, daß sie am dritten Tag auferstehen werde. Es gelang bis dahin, die Sache geheim zu halten. Als die Auferstehung nicht erfolgte, machte Vater Peter dem Ortsgeistlichen die Todesanzeige. Nun erst wurde das Verbrechen ruchbar. Die Theilnehmer an demselben wurden verhaftet und nach Zürich geführt. Das Malefizgericht verurtheilte die Betheiligten zu einer Zuchthausstrafe von 6 Monaten. Vor Antritt derselben mußten sie noch eine (ziemlich rationalistisch gehaltene) Strafpredigt in der Münsterkirche anhören. Das Haus in Wildenspuch, worin die Unthat geschehen, wurde dem Boden eben gemacht. Der Zürcherische Kirchenrath erließ im Jahr 1824 ein Rescript an die Geistlichen des Kantons, worin „Sectengeist, Schwärmerei, Fanatismus" als die einzigen Quellen der Verirrung b-

zeichnet wurden. Daran schloß sich die ernstliche Aufforderung an alle Pfarrer, in Verbindung mit der Polizei dem vielgestaltigen Sectenwesen zu steuern. Schon in den Jahren 1822 und 1823 waren gegen alle religiöse „Nebenversammlungen" Verbote ergangen, und diese wurden nun auf's neue eingeschärft. Mit Argusaugen wurde von nun an alles überwacht, was mit der sogenannten „Erweckung" in Verbindung stand. Die rationalistische Opposition gegen alles, was auch nur den leisesten Anschein von Pietismus, Mysticismus, Supranaturalismus hatte, unterließ nicht, das Vorgefallene zu ihren Gunsten auszubeuten, und auch manche edlere Bestrebungen, wie die der Mission, hatten darunter zu leiden.

Solchen Ausschweifungen gegenüber kann man es denn gar wohl begreifen, wie der gesunde Sinn des Volkes die „Erweckung" mit zweifelhaften Blicken ansah und wie sich gar mancher mit dem Christenthum der „Stunden der Andacht" begnügte, statt in den unheimlichen Zauberkreis einzutreten, aus dem nicht leicht wieder Einer heraustrat ohne einige Verrenkungen an Kopf und Herz. Aber nicht der schlichte Bürger und Bauersmann allein, auch die noch immer bei'm Volke in Ansehn stehende Landeskirche befand sich Angesichts dieser Excentricitäten in nicht geringer Verlegenheit. Sie hatte der Macht der Schwärmerei keine höhere Macht entgegenzusetzen, als die eines abgestandenen Rationalismus oder im besten Fall einer nüchternen Orthodoxie. Es fehlte (großentheils wenigstens) an einer lebensvollen theologischen Wissenschaft. Und da war es denn wohl auch die Schleiermacher'sche Theologie, die, erst mit einigem Mißtrauen aufgenommen, doch nach und nach auch in der Kirche der Schweiz eine neue Zeitrichtung anbahnte. Unter den Schülern des großen Theologen, die sich um das Verständniß derselben verdient gemacht haben, nenne ich die beiden Züricher Leonhard Usteri, der eine Zeit lang auch in Bern lehrte,*) und Alexander Schweizer.

Um indessen das Bild der reformirten Kirche in der Schweiz zu vervollständigen, wird es gut sein, einen flüchtigen Blick auf die Kantonalkirchen zu werfen, von denen eine jede wieder ihre besondere Physiognomie zeigt. Unter diesen war unstreitig Zürich am meisten mit dem Gange der deutschen Litteratur und so auch der theologischen Wissenschaft in Fühlung geblieben. Dieß schon während des 18. Jahr-

*) Seine zuerst im Jahr 1824 erschienene Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffes, die 6 Auflagen erlebt hat, die neueste 1851, kann als ein für die schweizerische Theologie Epoche machendes Werk bezeichnet werden.

hunderts, besonders aber zu Ende desselben. Zwei begeisterte Schüler Lavaters, Stolz und Häfeli hatten im nördlichen Deutschland (in Bremen) Anstellung gefunden, sich aber in der Folge von Lavaters Einfluß frei gemacht und der aufklärenden Richtung bis zum Aeußersten sich zugewendet; ein neuer Beweis, wie so oft das eine Extrem zum andern hinführt. *) Der ehrwürdige Zürcher Antistes Jacob Heß, bedeutend besonnener und auch theologisch gelehrter als Lavater, vertrat die streng bibelgläubige und bibelfeste, gleichwohl von der neuen Aufklärung vielfach durchleuchtete kirchliche Rechtgläubigkeit. **) Was Reinhard für die sächsische Kirche, Storr für die württembergische war, das war Heß für Zürich und die Schweiz. Und nicht für sie allein. Seine klare und milde, dennoch feste und sichere Ueberzeugung, wie sie sich in seinem Buche vom Reich Gottes, so wie in seinen Schriften über die biblische Geschichte, namentlich über die Schicksale und Thaten unsers Herrn aussprach, fand nicht nur in manchen frommen Familienkreisen Deutschlands, sondern auch im Herzen manches jungen Theologen Anklang. Die Kritik der Quellen wagte sich damals nur noch schüchtern hervor und übte noch nicht ihre alles zersetzende Macht. Zur Förderung der theologischen Wissenschaft im Dienste der Kirche diente die im Jahr 1768 unter Breitingers Einfluß gestiftete Ascetische Gesellschaft, welche die wichtigsten pastoralen Fragen zum Gegenstand ihrer Verhandlungen machte. Dieser Gesellschaft gehörten auch angesehene Theologen Deutschlands an, wie Kanzler Niemeyer in Halle. Askese (im pietistischen oder auch nur im unmittelbar erbaulichen Sinne) war damit nicht verbunden. Im Gegentheil zeichnete sich die Zürcherische Theologie vor jener durch ein Vorwalten nüchterner Verständigkeit aus. Die Pflege des Philosophischen und Theologischen lag zumeist in denselben Händen. Und so darf es uns nicht wundern, wenn die Zürcherische Akademie (das Carolinum), deren Lehrstühle nach altem Herkommen aus den Chorherren besetzt waren (bis zum Jahr 1831), mehrentheils mit dem deutschen Rationalismus sich befreundete. Ein Hauptvertreter desselben war der Chorherr Johannes Schultheß, dessen gelehrte Arbeiten auch in Deutschland Beachtung fanden. Er war für die Schweiz, was der Heidelberger

*) Auf den Entwicklungsgang beider Männer werfen ihre Briefe an Lavater (bei Hegner) ein interessantes Licht. Stolz hat sich durch eine Uebersetzung des Neuen Testaments und rationalistische Erläuterungen dazu bekannt gemacht.

**) Vgl. den Art. Heß von J. J. Heß in Herzogs Realenc. VI. S. 22 ff. Heß ist geb. den 21. Oct. 1741, 25 Tage früher als Lavater in Zürich, gest. den 29. Mai 1828 in einem Alter von 87 Jahren.

Dr. Paulus für Deutschland. Seine derbe Polemik gegen alles, was ihm als Obscurantismus erschien, verflocht ihn in mancherlei unerbauliche Händel. Es fehlte ihm an Verständniß der neuen Zeit und ihrer Bedürfnisse; er blieb hinter ihr zurück, ein altfränkischer Neolog. Und so hat er es denn auch nicht zu einer die Jünger der theologischen Wissenschaft anregenden, Geist und Gemüth befriedigenden Lehrweise gebracht.*) Gleichwohl gingen gerade aus seiner, später dann auch aus des geistreichen Orelli Schule die Geistlichen der Landeskirche und der mit ihr verbundenen ostschweizerischen Kirchen hervor mit überwiegender rationalistischer Färbung. Die streng gläubige, die pietistische oder häufig auch nur als pietistisch verschrieene Partei versammelte sich um Lavaters Schwiegersohn Georg Geßner.**) In St. Gallen, der Vaterstadt der Stähelin und Zollikofer***) vertrat Fels die Schulthessische Theologie, während die gläubige, pietistisch gefärbte Richtung sich auf fromme Kreise beschränkte, deren Mittelpunkt die geistreiche Frau Schlatter war.†) Die kleinen, rein demokratischen Kantone Appenzell A. R. und Glarus blieben dem theologischen Kampfplatze fern. In Glarus entwickelte ein Schüler Fichte's, Joh. Heer, in Predigt, Jugendunterricht und Seelsorge eine segensvolle Wirksamkeit mitten in einer Bevölkerung, die seinen idealen Anschauungen nur wenig Empfänglichkeit entgegenbrachte. Eine eigne Physiognomie zeigt uns die Schaffhausener Kirche. Wie dort bei dem Landvolke die Krüdener'sche und verwandte Richtungen Eingang fanden, haben wir bereits gesehen. Der schon früher durch den Separatismus zubereitete Boden war für dergleichen empfänglich. Um so wohlthätiger war für Schaffhausen die Wirksamkeit eines Mannes, der solchen Verirrungen ferneſtehend, gleichwohl für das positive Christenthum ein besseres Verständniß hatte, als der platte Rationalismus. Wir haben schon früher den Namen Johann Georg Müllers genannt. Er war der Bruder des großen Geschichtschreibers Johannes von Müller,††) ein Schüler Herders,

*) Vgl. meinen Artikel über ihn in Herzogs Realenc. und Gelzer, Die Straußischen Zerwürfnisse. S. 15. 16.

**) Vgl. dessen Biographie von Finsler. Basel 1862.

***) Es gab ihrer zwei dieses Namens. Ueber den älteren, Heinrich Stähelin, Decan in St. Gallen, geb. 1698, gest. 1778, vgl. die „Bibelblätter" der Basler Bibelgesellschaft 1871. Nr. 1. u. 2. Außer dem Leipziger Prediger Zollikofer ist auch ein älterer asketischer Schriftsteller dieses Namens, Johann Zollikofer gemeint.

†) Vgl. Frauenbriefe, herausgegeben von Zahn.

††) Auch Johannes v. Müller erscheint bekanntlich mit in der Reihe der Apologeten des Christenthums; vgl. dessen Abhandlung: Das Christenthum, Gespräch mit

ein Mann von umfassendem Wissen, von innigem Glauben und humaner Gesinnung. Seine Bücher, wie sein Theophil (1801) und das Buch vom Glauben der Christen (1823) u. a. haben auch in weitern Kreisen Segen gestiftet. Weniger theologische Besonnenheit zeigte der sonst höchst originale, mit Witz und Phantasie begabte Antistes Spleiß, der bei seinem ehrenwerthen Eifer für das Reich Gottes nicht nur bei den pietistisch gestimmten Gesinnungsgenossen, sondern auch bei denen in Achtung stand, die seiner Weise fern standen.*)

Die Berner Kirche des 18. Jahrhunderts giebt uns vor allen reformirten Kirchen der Schweiz am meisten das Bild einer in sich abgeschlossenen Staatskirche, der das Wappen des Bären aller Orten aufgedrückt ist. Im Vergleich mit dem beweglichen Zürich herrschte im Ganzen das conservative Element vor; doch hatte auch hier die strenge Orthodoxie bei den geistlichen Vertretern der Kirche hie und da Durchbrechungen erfahren, indem sie von den deutschen Universitäten rationalistische Eindrücke mitbrachten. Auch die Berner Akademie (die Hochschule ward erst 1834 gegründet) blieb davon nicht unberührt. Bei dem Säcularfest der Reformation (1828) wurde schon das Eine und Andere angeregt, das später durch Männer wie S. Lutz seine Verwirklichung fand. Die Wirksamkeit der theologischen Facultät an der Hochschule, an der Männer wie Schneckenburger und Hundeshagen lehrten, blieb nicht ohne Einfluß auf die kirchlichen Zustände. Die später eingetretenen Collisionen zwischen den verschiedenen Richtungen können erst einer spätern Geschichte zur Berichterstattung und Beurtheilung anheimfallen.

In Basel hatten, wie wir früher gesehen, die deutsche Christenthumsgesellschaft und die Societät der Brüdergemeinde schon um die Mitte des 18. Jahrhunderts sich eingewohnt. Da nach und nach eine Anzahl Geistlicher diesen Verbindungen sich anschlossen, so erhielten auch Predigt und Unterricht hie und da eine Richtung, welche anderwärts als die pietistische bezeichnet wurde **) und Basel bald in ernster Aner-

---

Frau von B. in Hof Geißmar (geschrieben 1782, zum Druck bereitet 1805) in den sämmtlichen Werken Bd. VIII. S. 243 ff.

*) Stocker, David Spleiß, weiland Antistes der Schaffhausenischen Kirche, Basel 1858. — Ein erhebendes Lebensbild eines wackern Schaffhausenschen Geistlichen jener Zeit giebt uns die Monographie von D. Schenkel: Johannes Schenkel, Pfarrer von Unterhallau. Hamburg 1837.

**) Merkwürdigerweise erhielten in Basel nur die Mitglieder der Brüder-Societät den Namen „Pietisten". Um so harmloser und unbewußter gaben sich Viele anderweitigen Einflüssen des Pietismus hin; obgleich sie den Namen „Pietisten" ablet

kennung der ihm geschenkten Gnadengaben, bald auch in ironischem Sinn von Seiten der Gegner den Namen des „frommen Basel“ eingetragen hat.

Es fehlte indessen nicht an Opposition. Der Pfarrer Fäsch in St. Theodor setzte sich mit dem ihm eigenthümlichen Pathos dem Ueberhandnehmen dieser Richtung mit allem Nachdruck entgegen, besonders zur Zeit der Frau von Krüdener. Auch von Staatswegen wurde vom cäsaropapistischen Standpunkt aus gegen alles eingeschritten, was die herkömmliche Kirchenordnung zu bedrohen schien. Nicht nur wurde, wie bereits erzählt worden, die Frau von Krüdener ausgewiesen; sondern auch den christlich-philanthropischen Bestrebungen, wie sie in der Gründung der Rettungsanstalt von Beuggen hervortraten, wurden unnöthige Hindernisse in den Weg gelegt. Um den Geistlichen ihre Verbindung mit Herrnhut abzuschneiden, wurde auf Anregung des Staatsraths Ochs hin im Jahr 1813 der „Revers“ eingeführt, in welchem Alle, die ein Lehramt bekleideten, sich von jeder religiösen Verbindung lossagen mußten, die unter einer andern Leitung, als der der Staatskirche stand. Aber auch die Synoden der Landesgeistlichkeit wurden als ein Institut, das sich überlebt hatte, unterdrückt. Es war eben auch hier wie anderwärts der in sich haltlose Liberalismus, der aus Furcht vor entschiedenem Einfluß des positiv Christlichen der Entwicklung eines gesunden kirchlichen Lebens entgegentrat und eben dadurch dem Subjectivismus erst recht Thür und Thor öffnete. Es ist schon oft als eine besondere Bewahrung Gottes gerühmt worden, daß Basel während der Herrschaft des Rationalismus in Deutschland vor dessen verderblichen Einflüssen bewahrt worden sei: Man kann aber eben so gut fragen, ob dieß nicht auch auf Kosten einer nur durch den Kampf mit den Gegensätzen möglich werdenden Entwicklung des geistigen und wissenschaftlichen Lebens geschehen? Es macht einen betrübenden Eindruck zu sehn, wie ganz im Gegensatz zu Zürich das wissenschaftliche Leben in Basel, soweit es über die Kreise der eigentlichen Fachgelehrsamkeit hinaus ging, schon mit dem Anfang des 18. Jahrhunderts so ziemlich in Stagnation gerieth, mit wenigen ruhmvollen Ausnahmen. Die alte Universität stand fast außer aller Fühlung mit der Bürgerschaft nach innen und mit der übrigen gelehrten Welt nach außen. Sie wurde mehr als ein Erbe der Väter respectirt, denn als ein Herd der allgemeinen Bildung betrachtet. Durch ein engherziges System waren auch schon längere Zeit fremde Lehrkräfte fern gehalten, alle Stellen in Kirchen und Schulen nur mit geborenen Baslern besetzt worden. Aber auch diesen stand die Einrichtung des Looses häufig im Wege. Nur ausnahmsweise wurden deutsche Universitäten

(unter ihnen noch am liebsten das in der Lehre unverdorbene Tübingen) von den Theologie Studierenden besucht. Die meisten begnügten sich mit dem, was ihnen zu Haus geboten wurde. Fehlte es auch in der Theologie nicht an gelehrten und würdigen Männern (wir meinen vor Allen den Freund Georg Müllers, Joh. Friedr. Miville*), so war doch die ganze Einrichtung der Universität eine solche, die weit hinter dem Wesen der deutschen Hochschulen zurückstand. Sie wurde auch nur spärlich von einigen schweizerischen Alumnen, meist aus den Kantonen Glarus, Appenzell, Bündten, besucht. Erst bei der im Jahr 1817 begonnenen und in den folgenden Jahren vollendeten Reorganisation des gesammten Unterrichtswesens erlebte auch die theologische Facultät eine wesentliche Umgestaltung. Es fiel dieß in eben die Zeit, als de Wette seiner Stelle in Berlin war enthoben worden (s. Vorl. 20. S. 375). Seine Berufung nach Basel war nicht nur für Basels Kirche und Hochschule, sondern auch für die übrige Schweiz epochemachend. An Widerspruch fehlte es freilich nicht und er läßt sich begreifen. Nicht von ferne war es etwa die reformirte Orthodoxie nach ihrem ältern Zuschnitt, die sich der Berufung eines Lutheraners widersetzt hätte. Von dieser Orthodoxie der Väter war man längst abgekommen und daran war in Basel keineswegs der Rationalismus Schuld. Im Gegentheil! Der Pietismus oder die so benannte, das Evangelische über das Confessionelle hinaus betonende Richtung war es, die sich längst über alle confessionellen Schranken hinweggesetzt und eine Union vor der Union herbeigeführt hatte, die ohne allen Kampf und Streit, den Meisten unbewußt, in dem friedlichen Gemeinwesen sich vollzog. Als eine erfreuliche Erscheinung war diese unionistische Haltung ja auch bei Gründung der Mission, von der wir erst später zu reden haben, hervorgetreten. Was die ängstlichen Gemüther vor der Berufung de Wette's zurückschreckte, gegen welche auch von geistlicher Seite Einsprache geschah, war, abgesehn von den Berliner Vorgängen, die kritische Richtung des Mannes und seine freie Stellung zu Bibel und Bibellehre. Es spricht aber für die friedfertige Gesinnung de Wette's sowohl, als auch für die der Bewohner Basels, daß sich bald ein Verhältniß anbahnte, das dem ausgezeichneten Gelehrten, der auch ehrenvollerweise in das Bürgerverband der Stadt aufgenommen wurde, es möglich machte, nicht nur zur Hebung der Hochschule das Meiste beizutragen, sondern bis an seinen Tod (16. Juni 1849) nach allen Seiten hin eine Wirksamkeit zu entfalten, welche weiter aus-

---

*) E. Kündig, Erinnerungen an J. F. Miville. Basel 1851.

zuführen wir uns hier versagen müssen. *) Eine Schule im eigentlichen Sinne zu stiften ist de Wette nicht gelungen, aber in der Schweiz hat er sich eine schöne Anzahl dankbarer Schüler herangezogen. Auch Basel hat ihm ein freundliches Andenken bewahrt, wenn auch nicht behauptet werden kann, daß dessen kirchliche Physiognomie durch ihn eine bedeutende Veränderung erlitten habe. Bei den mächtigen Strömungen von rechts, bald auch von links her konnte eine ruhige Vermittlung auch hier so wenig aufkommen als anderwärts; daher die bittere Klage de Wette's, die wir früher vernommen haben (Vorl. 20. S. 376).

Nicht einen so ruhigen Verlauf wie de Wette's Berufung nach Basel im Jahr 1822 nahm 17 Jahre später eine andere Berufung nach einer andern schweizerischen Hochschule. In Folge der politischen Revolutionen, welche seit der Julirevolution in Frankreich vom Jahr 1830 die Runde durch die Schweiz machten (wovon Basel am schmerzlichsten berührt wurde) hatten sich nun auch Zürich und Bern ihre Hochschulen errungen. Auch in kirchlicher und theologischer Beziehung sollte das aus der Revolution hervorgegangene Zürich der geistige Vorort werden. Energischer konnte dieß nicht zum Ausdruck gebracht werden, als durch die Berufung des Mannes, dessen „Leben Jesu" in Aller Mund und der, wie vormals de Wette, so jetzt nur in anderm Zusammenhang der Dinge, aus seiner Lehrstellung in Deutschland verdrängt, zur Verfügung stand.

David Friedrich Strauß sollte an den theologischen Lehrstuhl der Dogmatik und Kirchengeschichte der jungen Hochschule erwählt werden. Schon im Jahr 1836 war ein Versuch dazu gemacht, aber durch ein eingegebenes Gutachten der theologischen Facultät vereitelt worden. Nun aber trat, nachdem im Regierungsrath bei innestehendem Stimmenmehr der Bürgermeister Hirzel den sogenannten „Stichentscheid" gegeben, im Februar 1839 die wirkliche Berufung ein, ungeachtet auch jetzt wieder der Kirchenrath (Dec. 1838) von dem gewagten Schritte abgerathen hatte. Große Bewegung gab sich im Volke zu erkennen, an der auch die politische Parteistellung ihren nicht geringen Antheil hatte. Nicht nur die pietistische Partei, die in Zürich lange nicht so stark vertreten war wie in Basel, auch nicht nur die streng Orthodoxen, deren Zahl noch geringer sein mochte, sondern auch Viele von denen, die bisher zu den Rationalisten oder doch zur vermittelnden Partei gezählt hatten, erhoben ihren lauten Widerspruch. War doch auch Strauß in keiner Weise ein Rationalist nach dem alten Schlage! Der alte Rationalismus

*) Vgl. mein Programm: Die theologische Schule Basels und ihre Lehrer. 1860.

hatte an der Geschichtlichkeit der Person Jesu, er hatte überdieß dogmatisch an der Lehre vom persönlichen Gott und persönlicher Unsterblichkeit festgehalten. Letztere war sogar ein Lieblingsthema mancher sentimental-rationalistischer Prediger geworden; während Strauß sich zu den pantheistischen Grundsätzen bekannte und so auch in seiner (freilich etwas später erschienenen) Dogmatik gerade den Glauben an persönliche Unsterblichkeit als den „letzten Feind" bezeichnete, der noch zu überwinden sei. Dazu kam die politische Reaction. Die erbitterte Stimmung gegen den einem großen Theil des Volks verhaßt gewordenen Radicalismus machte sich Luft, indem alles, was dieser Richtung huldigte, als „Struß" bezeichnet ward. Es organisirte sich Land auf, Land ab ein Aufstand gegen die mißbeliebte Regierung, der den 6. September 1839 zum Ausbruch kam. Das Landvolk zog bewaffnet unter dem Anstimmen der Psalmen und unter Anführung eines Geistlichen in die Stadt. Ein offener Kampf auf dem Platze vor der Fraumünsterkirche entspann sich, bei dem ein Mitglied der Regierung das Leben verlor. Diese trat ab, um einer neuen Ordnung der Dinge zu weichen, die aber auch nicht auf die Dauer sich halten konnte. Ein Kampf um geistige Güter wird zu keiner Zeit durch Waffen des Fleisches sich auskämpfen lassen. Das hat schon Luther gelehrt und diese Lehre hätte auch die reformirte Kirche Zürichs aus dem Ausgang des Kappelerkrieges und Zwingli's tragischem Ende sich abnehmen können! Die Folgezeit hat es gelehrt. Die Gegensätze traten bald und nur in geschärfter Gestalt auf's neue hervor und bekämpfen sich bis zu dieser Stunde.*)

Bis um die Zeit herum, bei der wir uns genöthigt sahen unsere Geschichtserzählung abzubrechen, waren die Kantonalkirchen der Schweiz sich ziemlich fremd gegenübergestanden. Keine wußte so zu sagen viel um die andere. Einzig die außer der Landeskirche sich bewegenden christlichen Vereine kamen etwa auf Missions- und Bibelfesten zusammen. Bei dem auch auf andern Gebieten sich immer mehr entwickelnden Vereinswesen in der Schweiz mußten auch die Prediger das Bedürfniß fühlen, zunächst als Standes- und Berufsgenossen zu freier Geselligkeit und zum Austausch ihrer Gedanken und Erfahrungen zusammenzutreten. So bildeten sich seit 1837 die ersten Predigergesellschaften, auf denen, be-

*) Gelzer, H., Die Straußischen Zerwürfnisse in Zürich von 1839; zur Geschichte des Protestantismus. Eine historische Denkschrift. Hamburg 1843 und: Die Bedeutung der kirchlichen Bewegungen in der Schweiz seit 1839. Oeffentlicher Vortrag, gehalten zu Berlin 3. Juni 1847.

zeichnend genug, die Frage: „Wie steht's zu Haus?" eine stehende Frage war.

In dem Maß aber, als die Zahl der Mitglieder sich mehrte und in die Reihen der ältern Männer, die sie gestiftet, die jüngern eintraten, desto mehr traten auch auf diesen Versammlungen die theologischen Gegensätze hervor und „die Geister platzten auf einander." Auch machte sich mehr und mehr das Bedürfniß fühlbar, daß nicht nur die Prediger, sondern auch die Kirchen zusammentreten und wenn auch nicht eine Centralität, doch eine Vereinbarung in kirchlichen Dingen anstreben möchten. War doch auch bis dahin in den Dingen des öffentlichen Cultus jede der Kantonalkirchen ihren Weg gegangen.*) Während an dem einen Orte noch die Lobwasser'schen Psalmen gesungen wurden, sang man an einem andern die kaum erbaulicher klingende gereimte Prosa der modernen, aber bereits schon wieder veralteten Gesangbücher, und an einem dritten und vierten wurden neue Gesangbücher, aber auch diese wieder von sehr verschiedenen Gesichtspunkten aus bearbeitet, eingeführt. Auf den einen Kanzeln lag die Lutherische Bibel, auf den andern die Züricher Uebersetzung oder die von Piscator. An dem einen Orte wurde der hohe Donnerstag als der höchste Feiertag der Charwoche begangen, am andern fand gar keine besondere Feier des Todes Jesu statt. In Betreff der Liturgie, der Tauf- und Abendmahlshandlungen, der Confirmation oder Ordination herrschte die größte Verschiedenheit. Vollends waren bei dem herrschenden Territorialsystem die Kirchenverfassungen und Kirchenordnungen reine Kantonalsache. In Betreff der theologischen Prüfungen und deren gegenseitigen Anerkennung galt eine ganz verschiedene Praxis. Man kann darüber streiten, ob das wirklich ein so großer Mißstand sei, wie es von manchen Seiten dargestellt wird, als ob in der Uniformität das Heil liege; ja, ob nicht gerade die Eigenthümlichkeiten, wie sie schon von den Tagen der Reformation her in Zürich, Basel, Bern u. s. w. sich ausgeprägt haben (von der romanischen Schweiz noch gar nicht zu reden), nicht eher der innern Entwicklung des religiösen Lebens förderlich sein konnten, und ob nicht vor allen Dingen es auf die Einigkeit des Geistes ankomme, ohne welche jene Uniformität in Verfassung und Gebräuchen eine leere Form ist. Und doch wird Jeder einsehen, daß bei dem Zuge des staatlichen Lebens nach größerer Centralität die Kirche nicht ganz zurückbleiben konnte, wenn sie noch Anspruch darauf

*) Das Folgende, wenngleich in Form der Vergangenheit Erzählte, dauert zum Theil noch in der Gegenwart fort.

machte, als Landeskirche oder noch besser als Volkskirche zu bestehen. Wie man auch immer hierüber denken möge, so haben wir wenigstens hier geschichtlich davon Akt zu nehmen, daß in den letzten Jahren, über die wir hier berichten, einige Anstrengungen gemacht worden sind, über gewisse Dinge sich zu vereinigen. Das war der Zweck der von Zürich her eingeleiteten evangelischen Conferenzen.

Die gemeinsame Feier des Charfreitags wurde ohne Mühe gewonnen. Dagegen ist das Werk einer Bibelübersetzung, das schon früher einmal angeregt worden, in's Stocken gerathen. Dem Concordat in Betreff der Candidatenprüfungen sind gleich anfänglich außer Zürich die Stände Thurgau, Glarus, Schaffhausen, St. Gallen, Appenzell A. R., Aargau, in neuester Zeit (1871) auch Basel (Stadt) beigetreten.

Kürzer als über die Schweiz können wir über Holland und Dänemark sein, mit einem Ausblick von da auf Norwegen und Schweden. *)

Bis zum Jahr 1795 war die reformirte Kirche Hollands**) die herrschende, und zwar nach der strengen Form der Dordrechter Lehre (von 1618); die Remonstranten bildeten neben den Lutheranern, Katholiken und Mennoniten weitaus die Minderheit. Dieser Zustand änderte sich seit der Besetzung Hollands durch die Franzosen und durch die Errichtung der batavischen Republik. Die Trennung von Staat und Kirche führte zu mancherlei Uebelständen, im Ganzen aber trug sie zu einer freiern Entwicklung der letztern bei. Der Zwang, welcher die Lehrer an den Buchstaben der Dordrechter Lehre gekettet, hörte auf, und die Geister fingen an sich freier zu bewegen. Mit der Wiederherstellung des niederländischen Staates im Jahr 1814 begann nun auch eine neue Organisation der Kirche, freilich im Geiste der damaligen Zeit. Neuerungen im Gottesdienste traten ein durch Einführung eines Gesangbuchs, das an die Stelle des bloßen Psalmengesanges treten sollte, aber seiner laxen kirchlichen Haltung wegen auch manchen Widerspruch erfuhr. Die neuen Lieder wurden als „Sirenenlieder“ verabscheut. Eine vom König Wilhelm niedergesetzte Commission stellte im Jahr 1815 ein allgemeines Reglement über die Verfassung der reformirten Kirche des Königreichs der Niederlande auf, in Folge dessen jährlich eine allgemeine Synode zu-

*) Ausführliches giebt Nippold in seiner neuen Kirchengeschichte.

**) Gieseler, Die Unruhen in der niederländisch-reformirten Kirche während der Jahre 1833—39. Hamburg 1840. Vgl. damit Kirchenbl. der ref. Schweiz 1855 Nr. 13 u. 14. Gelzers prot. Monatsblätter 1854 October. Sudhoff, in Herzogs Realenc. VI. S. 232 ff. Nippold S. 422 ff.

sammentreten sollte, um den Gang und die Entscheidung kirchlicher Angelegenheiten auf die einfachste und gleichmäßigste Weise zu ordnen; sie sollte auch der Prüfung der Candidaten eine zweckmäßigere Gestalt geben. Der Geist der Mäßigung und der Toleranz, der freilich dann auch dem religiösen Indifferentismus zugutkam, zeichnete diese Verordnungen aus, und in den ersten siebzehn Jahren (1816—33) gab sich eine fast allgemeine Billigung ihrer Grundsätze zu erkennen. Die alte schroffe Scheidewand zwischen den Confessionen schien gesunken: Reformirte predigten in den Kirchen der Lutheraner, Mennoniten und Remonstranten, diese einzeln wohl auch in den Kirchen der Reformirten, und die Vereinigung im Geiste schien bereits so stark geworden, daß sich sogar der Wunsch nach einer äußern Vereinigung sämmtlicher Protestanten in eine kirchliche Gemeinschaft von verschiedenen Seiten zu erkennen gab. „Eile mit Weile“ wurde von einem besonnenen Prediger den Voreiligen entgegengerufen, und in der That stellte sich's bald heraus, daß nicht Alle mit den neuen Einrichtungen zufrieden waren. Es konnte nicht fehlen, daß der ursprüngliche Moderantismus dem Rationalismus, wie in Deutschland, den Weg bahnte und eine Reaction hervorrief; und so fehlte es auch nicht an warmen Vertheidigern der alten Orthodoxie. Dieser Reaction waren auch die seit dem Sturze der Napoleoniden veränderten politischen Verhältnisse günstig. Schon im März 1816 hatte die Classe von Amsterdam eine Adresse an den König gerichtet, worin auf Wiederherstellung der vor zweihundert Jahren eingeführten Dordrechter Lehre gedrungen wurde, und dasselbe geschah im Jahr 1819. Waren solche Vorgänge erst vereinzelte Erscheinungen, so bildete sich seit dem Jahr 1823 eine regelmäßige, von Schritt zu Schritt weiter dringende Opposition, die endlich zehn Jahre später einen Kampf auf Leben und Tod wider die neue Ordnung zu wagen den Muth hatte. An der Spitze dieser Opposition stand ein feuriger, lebenskräftiger Mann, ein Dichter, Wilhelm Bilderdyk, der in Erneuerung der alten calvinischen Rechtgläubigkeit des Volkes Heil, das ihm aufrichtig am Herzen lag, zu erzielen meinte. Politische Anhänglichkeit an das Oranische Haus hatte einen Hauptantheil auch an seinen theologischen Ueberzeugungen, und eine gewisse Ueberspanntheit gab sich an dem einen wie an dem andern Orte kund. Seine verdammenden Urtheile gegen Remonstranten und Socinianer fanden zwar keinen Beifall bei der Mehrzahl der Theologen, wohl aber bei einigen Studenten der Rechtswissenschaft, bei welchen die Sympathie zugleich eine politische war. Besonders aber traten zwei israelitische Jünglinge, die durch Bilderdyk zum Christenthum bekehrt

worden waren, in die Fußtapfen ihres Lehrers, der zugleich mit ihnen sich als einen Verehrer der mystisch-kabbalistischen Theologie und Philosophie erwies. Diese sollte jetzt den kühlen und nüchternen Arminianismus verdrängen, der in der holländischen Kirche die Stelle des deutschen Rationalismus vertrat, und es konnte nicht fehlen, daß noch weitere junge Gemüther sich von ihr angezogen fanden. Allein es blieb nicht bei einer harmlosen Mystik. Dieselben Beschuldigungen des Abfalls von der reinen Kirchenlehre, wie sie das junge Theologengeschlecht in Deutschland den grauen Kirchenhäuptern gegenüber aussprach, wurden auch hier vernommen. Ein junger Geistlicher Hendrik (Heinrich) de Cock wurde Wortführer der Partei. Willkürliches Sichhinwegsetzen über die hergebrachte kirchliche Ordnung und maßloses Eifern*) zogen ihm Verantwortung zu. Aehnlich wie de Cock im Nordosten Hollands, eiferte im Südwesten Pfarrer Heinrich Peter Scholte in Heusden, gleichfalls ein Schüler Bilderdyks. Beide wurden im Jahr 1834 suspendirt. Das gerade verhalf de Cock zu größerm Ansehn bei den ihm anhängenden Gemeindegliedern zu Ulrum. Diese unterzeichneten im October desselben Jahres eine Trennungsacte, durch welche sie sich von der herrschenden Kirche lossagten, mit Berufung auf eine Menge Bibelstellen. Nur wenige Prediger, aber desto mehr Laien folgten dem Beispiel. Auch hier fehlte es nicht an den obligaten Redensarten: „Verlassen wir Babel, bauen wir eine neue Kirche!" Daraus entwickelten sich weitere Streitigkeiten: die Ausgetretenen wurden als Secte behandelt, der Widersetzlichkeit beschuldigt, wegen unerlaubter Versammlungen bestraft, bis sie endlich durch ein königliches Edict vom 5. Juni 1836 die Freiheit erlangten, unter ihren eigenen Statuten eine eigne Kirche zu bilden, die von der Staatskirche getrennte „reformirte Kirche der Niederlande", deren Mitgliederzahl auf mehrere Tausende sich beläuft. Viele waren auch nach Amerika ausgewandert. Die verschiedenen theologischen Richtungen in Holland gruppirten sich mehr oder weniger nach den Landesschulen. Während gegenwärtig die Utrechter Facultät neben der freisinnigen Philosophie Opzoomers die Orthodoxie, aber in abgeschwächter Form aufrecht erhält, vertritt die Gröninger Schule (Hofstede de Groot) von Schleiermacher

*) So gab er gegen seine beiden Collegen, mit deren Glaubensansichten er nicht übereinstimmte, eine Schrift unter dem Titel heraus: „Vertheidigung der wahren reformirten, aber durch zwei sogenannte reformirte Lehrer bestrittenen Lehre, oder des von zwei Wölfen angegriffenen Schafstalles Christi": worin er sie als eidbrüchige Pharisäer und Lästerer darstellte, die täglich reformirtes, aber gestohlenes Brot äßen. Andere seiner Gegner schalt er Ahitoffels, Nachteulen u. s. w.

beeinflußt, die Vermittlungstheologie, die Leidener Schule (durch Scholten vertreten) die kritische Richtung der Tübinger, womit sich jedoch eine strenge Durchführung der calvinischen Dogmatik (in moderner Fassung) auf dem Gebiet der Lehre verbindet. Ueberdieß hat der politisch-kirchliche Conservatismus an Groen van Prinsterer, einem Gesinnungsgenossen Stahls, einen gelehrten und geistreichen Vertreter gefunden. Auf dem Gebiet der praktischen Liebesthätigkeit stehen die Namen eines van Oosterzee (zu Rotterdam), Chantepie de la Saussaye u. A. in wohlverdientem Ansehn. Die Remonstranten und die Mennoniten haben sich forterhalten und in Pflege der Wissenschaft und des christlichen Lebens das Ihrige geleistet.

Den Streit des Rationalismus und Supranaturalismus finden wir auch in Dänemark. Auch da ist es ein Dichter und geschichtskundiger Volksmann, Pastor Grundtvig, der sich der sogenannten Neologie, wie sie von den neunziger Jahren an auch in Dänemark eingedrungen war, mit aller Macht der Beredsamkeit entgegensetzte; während die gemäßigte Richtung in dem Professor Clausen zu Kopenhagen einen würdigen Vertreter fand.*) Auch da kam es zu öffentlichen Anklagen, gerichtlichen Processen, bis endlich Grundtvig (1832) Erlaubniß erhielt, auch bei seiner separirten Stellung öffentlichen Gottesdienst zu halten. Er ging in seinem hochkirchlichen Autoritätsglauben so weit, daß er am Ende dazu getrieben wurde, das apostolische Symbolum über die Schrift zu setzen und den Glauben an die letztere von der Zustimmung zu dem erstern abhängig zu machen. Das zog ihm, wie sich erwarten läßt, auch vielen Widerspruch von Seiten der Rechtgläubigen zu.

In Schweden und Norwegen schien gegen Ende des 18ten und zu Anfang des 19. Jahrhunderts eine mächtige religiöse Erweckung von Norwegen ausgehn zu wollen, ähnlich der, welche im 17. Jahrhundert durch Fox in England entstanden war. Nielsen Hauge,**) der Sohn eines Landmanns (geb. 1771), hatte schon von frühester Kindheit an einen Hang zu religiöser Contemplation gezeigt, die von trüber Schwärmerei nicht fern war; hatte er doch selbst Anwandlungen zum Selbstmorde, die aber durch den bessern Geist überwunden wurden. In seinem 24. Jahre, als er eben auf dem Felde arbeitete und geistliche

*) Das Weitere (vom Standpunkt Grundtvigs aus) s. in der Evang. Kirchenz. 1827. Nr. 51 ff. 1828. Nr. 55 ff. 62 ff. 1830. Nr. 5 ff. 1831. Nr. 69 ff. 73 ff. 1832. Nr. 49 ff.

**) Vgl. die Mittheilung im Baseler christl. Volksboten 1847 S. 331 ff. Studien und Kritiken 1849, Herzogs Realenc. V. S. 686.

Lieder sang, fühlte er sich auf einmal von einer besondern innern Freudigkeit ergriffen; er wußte nicht, wie ihm war. Diese Stunde feierte er von nun an als seine Geburtsstunde zum ewigen Leben. Nun fühlte er sich auch berufen, als Apostel aufzutreten. Er predigte gewaltig und fand großen Anhang unter dem Volke. Es sammelte sich bald ein engerer Kreis um ihn; aber schon im Jahr 1797 suchte der Ortspfarrer diese Versammlungen zu zerstreuen. Hauge ward in's Gefängniß geworfen. Aus der Haft befreit, machte er nur um so größere Anstrengungen zur Verbreitung seiner Lehre. Es drängte ihn immer weiter: so daß er von der südlichen Spitze Norwegens bis nach Finnmarken hinauf seine evangelischen Wanderungen ausdehnte. In einem einzigen Jahre legte er an neunhundert deutsche Meilen zurück. Wo er hinkam, versammelte sich die Menge um ihn; Viele wurden durch ihn zu neuem Leben erweckt. Die außerordentlichen Wirkungen, in die manches Ungesunde und Bedenkliche sich einmischte, riefen auch Verfolgungen von der andern Seite hervor. Es fehlte nicht an Verleumdungen der Secte, der man sogar fleischliche Vergehungen Schuld gab. Die Folge davon war, daß Hauge, der im Jahr 1801 auch nach Dänemark gekommen war, im Jahr 1803 abermals verhaftet und ein Criminalproceß gegen ihn eingeleitet wurde. Vier Jahre (bis zum Jahr 1807*) brachte er in einem dumpfen Kerker zu; seine Schriften wurden verboten, sein Vermögen, das er sich als Kaufmann in Bergen erworben hatte, confiscirt. Er zog sich, an seiner Gesundheit geschwächt, auf den ihm zugehörigen Bauernhof Breddwill bei Christiania zurück, wo er im April 1824 starb. Was ihm kann vorgeworfen werden, ist ein einseitiges Geltendmachen des Gesetzes, eine übertriebene Bußpredigt, hinter welche die tröstliche Seite des Glaubens zurücktrat; daher denn auch seinen Anhängern Kopfhängerei und Trübsinn Schuld gegeben ward, während er selbst (nach dem Zeugniß seines Sohnes) ein heiterer, auch für Natureindrücke empfänglicher Mann gewesen sein soll. Jedenfalls blieb ein Same seiner Lehre in Norwegen zurück, der auch der Kirche daselbst zugutekam.

Eine andere mit Hauge's Auftreten verwandte Erscheinung sind die sogenannten Leser in Nordschweden, eine seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts durch das Land sich verbreitende Gesellschaft von Christen, welche durch gemeinschaftliches Lesen der Bibel und der Luther'schen Postillen sich und Andere erbauten, dabei aber auch mehr und mehr in ein maßloses Eifern für den Buchstaben der lutherischen Lehre sich

*) Nach Andern bis zum Jahr 1815; s. Hase, KG. 6. Aufl. S. 524.

hineinlasen, und am Ende gegen Geistliche und Weltliche, die nicht mit ihnen hielten, den Fluch aussprachen, indem sie sich für untrüglich und ihre Einfälle für Aussprüche des heiligen Geistes hielten. Ihre Hauptlehre war die echt lutherische von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke, jedoch mit einer Ueberspannung und einer Buchstäblichkeit vorgetragen, die zu manchen Mißverständnissen und selbst zu einem entgegengesetzten Sinne hinführen konnte. Die nächste Vorlesung soll uns nach England führen, um von da aus noch weitere Blicke auf das europäische Festland zu thun und dann — hinüber nach Amerika.



Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Die Hochkirche Englands und ihr Verhältniß zu Deutschland. Ritter von Bunsen. Das anglo-preußische Bisthum von Jerusalem. Der Puseyismus. Die Mittelpartei von Coleridge und Thomas Arnold. Die schottische Kirche. Chalmers. Die Secession. Irving und die apostolische Kirche. Darby und die Plymouthbrüder. Rückwirkung des englischen Methodismus auf die Genferkirche. Der Reveil. Die neue Genferschule. Das Waadtland und die Momiers. Alexander Vinet. Die freie Kirche im Waadtland. — Die protestantische Kirche Frankreichs. Guizot. Stapfer. Adolf Monod. Einfluß der modernen Theologie auf das heutige England und Frankreich.

Die Hochkirche Englands (high church, established church) stellt uns im 18. Jahrhundert bis tief in das 19te hinein eine Zwittergestalt dar einer hierarchischen Orthodoxie und einer aristokratischen Weltförmigkeit, zu der die Religion der Dissenters, des Puritanismus, des Methodismus, des Quäkerthums und der übrigen Secten einen merkwürdigen Contrast bildet. Während wir in Deutschland in Absicht auf theologische Ansichten einen Gährungsproceß zu verfolgen hatten, der sich auch der Schweiz und den übrigen Grenzländern deutschen Stammes mittheilte, sehen wir die englische Theologie, wie sie in den Landesuniversitäten Oxford und Cambridge vertreten war, eine stabile, von den Einflüssen der Kritik und der Philosophie wenig berührte, traditionelle Lehrweise, die es ihren Theologen unmöglich machte, das was in Deutschland vorging von einem auch nur annähernd richtigen Standpunkt aus zu beurtheilen.

Hier kannte man nur das Eine oder das Andere, entweder den mit der Kirche gänzlich zerfallenen Deismus der Freidenker oder die strenge Buchstabengläubigkeit der Orthodoxie, sei es die der 39 Artikel oder die der Dissenters. Von einer geistigen und innerlichen Verarbeitung der bestehenden Gegensätze, von einer Vermittlung im höhern Sinn hatte der positive anglicanische common sense keine Ahnung, er, der sich freilich um so trefflicher auf Speculation im mercantilen Sinn, auf technische Er-

findungen und Entdeckungen, auf die Wirkung des Dampfes und der Maschinen verstand. Alle Speculation im deutschen Sinn erschien ihm als metaphysical non-sense. Das Wort „Philosophie" galt als gleichbedeutend mit exacter Naturwissenschaft (philosophical transactions), wonach z. B. der Barometer ein „philosophisches Instrument" hieß. Wo in der Theologie etwa eine Vermittlung angestrebt wurde, da war es die abgeblaßte Gestalt eines die Gegensätze abschwächenden Moderantismus oder Latitudinarismus. Daß eine solche Denkweise nicht dazu angethan war, in das Wesen der deutschen Theologie einzugehen, zeigte sich deutlich in den Vorwürfen, welche schon in den Zwanzigerjahren dieses Jahrhunderts der Engländer Rose der protestantischen Kirche Deutschlands machte. *)

Liegt nun aber die Bedeutung der englischen Kirche für die neue Zeit nicht auf Seite der Lehre, so tritt sie dagegen um so energischer hervor auf dem praktischen Gebiete. Nicht der Methodismus allein, obwohl dieser im Vordergrunde steht, sondern auch der bischöfliche Anglicanismus hat Schöpfungen und Thaten aufzuweisen auf dem kirchlichen und religiösen Gebiet, wie sie die deutsche Theologie bei all ihrer speculativen Geistestiefe, bei all ihrem kritischen Scharfsinn nicht herzustellen vermochte. Es war auch ihr Beruf nicht, und der Kirche, deren Beruf es gewesen wäre, waren durch die engen Verhältnisse, in denen sie sich bewegte, die Hände gebunden.

Bei ruhiger Betrachtung dieser sich entgegenstehenden Richtungen, der idealen Richtung der deutschen Kirche und ihrer Theologie und der realen der englischen Kirche muß sich wohl Jedem der Gedanke aufdringen, ob nicht durch Annäherung der einen an die andere ein Ziel sollte angestrebt werden, das zu erreichen doch gewiß zu den höchsten Aufgaben der christlichen Kirche, als solcher, gehörte, in deren Dienst jede Nation mit ihren eigenthümlichen Gnadengaben (Charismen) sich zu stellen den Beruf hat. Der Weg zu einer solchen Verbindung auf dem geistigen Gebiet schien auch angebahnt, als die auch auf dem Gebiete des irdischen Verkehrs hinderliche Continentalsperre gefallen war. Sollte nicht auch die geistliche Continentalsperre fallen? nicht ein Austausch eintreten der edelsten Güter? Es fehlte nur die Hand, der es gelingen würde, eine Brücke hinüber zu schlagen über den Kanal, der englischen Theologie etwas einzuhauchen vom deutschen Geist und die praktische Tüchtigkeit der Engländer auch der deutschen Kirche zu einem Segen werden zu lassen.

---

*) Vier Reden an der Universität in Cambridge. 1826.

Der Mann, der diese Aufgabe sich stellte und die er, wenn auch nur annähernd, löste, ist ein Mann, der weniger eine theologische und kirchliche, als eine staatsmännische Laufbahn eingeschlagen, gleichwohl aber mit entschiedener Vorliebe den theologischen Studien und den kirchlichen Interessen mit Geist und Liebe sich zugewandt hat.

Christian Karl Josias Bunsen*) wurde geboren d. 25. Aug. 1791 zu Korbach im Fürstenthum Waldeck. Sein Vater war früher in Holländischen Diensten gestanden, hatte sich aber mit einem mäßigen Ruhegehalt in seinen Heimathsort zurückgezogen. Der Sohn einer zweiten Ehe, wuchs der junge Bunsen zur Freude seiner Eltern und Lehrer heran, ja, er war der Stolz seines Vaters. Seine seltene Begabung ließ ihn auch bald in den Studien bedeutende Fortschritte machen. Der Confirmationsunterricht, den er erhielt, trug jenen trocknen rationalistischen Charakter, den wir bereits kennen, dessen sittliche Wirkung auf ernstere Gemüther wir aber auch niemals verkannt haben. Es war auch hier die Persönlichkeit des Lehrers, die nachhaltiger wirkte, als die Lehre selbst. Auch waren die religiösen Eindrücke, die Bunsen aus dem väterlichen Hause mitgebracht, stark genug, in ihm den Glauben an die göttliche Vorsehung, die ja auch der Rationalismus jener Tage nicht leugnete, zum Grundton seiner Lebensansicht werden zu lassen. Seine Universitätsstudien machte Bunsen in Marburg und Göttingen. Die Theologie war es allerdings, der er zunächst sich zuwandte, aber nur vorübergehend und keineswegs ausschließlich. Sein umfassender Geist suchte bald in allen Gebieten des Wissens heimisch zu werden, namentlich auf dem Boden der geschichtlichen und der Sprachstudien in Verbindung mit Staats- und Rechtswissenschaft. So errang er sich im Jahr 1812 durch eine Abhandlung über das attische Erbrecht den dafür ausgesetzten Preis und die philosophische Doctorwürde. Auf die Lehrjahre folgten die Wanderjahre, eine Reise nach Wien und dem nördlichen Italien. In München lernte er Jacobi und Thiersch kennen. Dann lebte er, nach Göttingen zurückgekehrt, in einem Kreise junger Männer, von denen die meisten nachmals in der Wissenschaft sich einen bedeutenden Namen erworben haben, mit Lachmann, Lücke, Brandis u. A. Und nun wiederum auf Reisen! Ihm dahin zu folgen, nach Kopenhagen, nach Paris, nach Florenz und Rom kann unsere Aufgabe nicht sein und auch seine politische Laufbahn

*) S. dessen Biographie, aus „seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Wittwe;" deutsche Ausgabe, „durch neue Mittheilungen vermehrt" von F. Nippold. 2 Bände. Leipzig, 1868. 69.

kann nur flüchtig von uns berührt werden. Wir müssen den Faden festhalten, der ihn auch mitten unter seinen weit gehenden Studien, zu denen auch das Sanskrit gehört, mit der Theologie und den kirchlichen Interessen verknüpfte. Das Bibelstudium hatte er nie aus den Augen gelassen. Es war ihm Bedürfniß des Herzens.*) Er beschäftigte sich zu dem Ende mit tiefern Schriftstudien und suchte immer mehr in den Geist der biblischen Grundsprachen einzudringen. Auch liturgische und hymnologische Forschungen treten hervor mitten unter seinen allgemeinen Studien des classischen Alterthums. Seine diplomatische Laufbahn hatte er bereits im Jahr 1817 angetreten als preußischer Gesandtschaftssecretär in Rom an der Seite Niebuhrs, dem er im Jahr 1822 als wirklicher Geschäftsträger nachfolgte. Auf die spätern Verwicklungen Preußens mit dem päpstlichen Stuhl und die Betheiligung Bunsens an denselben werden wir später zurückkommen. Was uns veranlaßt, hier von ihm zu reden, ist seine vermittelnde Stellung zwischen Deutschland und England in kirchlicher Beziehung. Zu einer solchen führte ihn schon das glückliche Loos, das ihm im häuslichen Leben gefallen war, die Verbindung mit der englischen Familie Waddington, die er in Rom kennen gelernt, und die Verheirathung mit der ältesten Tochter dieser Familie. So war in diesem ehelichen Bunde des geist- und gemüthreichen Deutschen mit der in den Anschauungen ihrer Kirche aufgewachsenen, aber den Ideen ihres Gatten zugänglichen Engländerin gleichsam die Verbindung der beiden Kirchen typisch dargestellt, welcher Bunsens Gedanken zustrebten.

Einen vorläufigen Aufenthalt in England hatte Bunsen vom August 1838 bis zum 30. Oct. 1839 gemacht und schon hier, auf seiner Rundreise Männer und Institute kennen gelernt, die ihn Land und Leute lieb gewinnen ließen. Bis an den Thron der Königin Victoria war er bei seinen Besuchen der hohen und höchsten Herrschaften gelangt. Aber auch

*) S. den schönen Brief an seine Schwester Christiane vom 28. Februar 1816. Biographie I. S. 147. Schon hier spricht er es aus, was er nachher so entschieden gegen einen falschen Orthodoxismus ausgesprochen hat: „Das Christenthum und der wahre Glaube ist ein inneres Ding, eine Thätigkeit des innerlichen Menschen, über alle Gelehrsamkeit und alles äußere Wissen erhaben. Es kann nur ausgehen von innern, wahren, nicht eiteln, sondern wahrhaft demüthigen Gefühlen unserer gefallenen Natur und der Unmöglichkeit, ohne Gottes Hülfe, ohne die Gnade seines heiligen Geistes, etwas Gutes zu thun. Daraus entspringt die innere Heiligung und die wahre Erleuchtung. Beide hängen zusammen; es giebt keine Heiligung des Herzens und Willens ohne Erleuchtung des Geistes, d. h. ohne lebendige Erkenntniß unseres Lebens in Gott und der Nichtigkeit alles Andern außer ihr, und es giebt keine wahre bleibende Erleuchtung ohne innere Heiligung."

einer Versammlung der Bibelgesellschaft hatte er als Mann der Bibel beigewohnt und als Mann der innern Mission einen Besuch bei Elisabeth Fry gemacht. In Rugby hatte er mit dem trefflichen Rector Arnold Freundschaft geschlossen, auf dessen Persönlichkeit wir zurückkommen werden. Auch die berühmten hohen Schulen von Cambridge und Oxford ließ er nicht unbesucht. Letztere beehrte den deutschen Staatsmann mit dem theologischen Doctorgrad.*) Die Ernennung zum Gesandten in der Schweiz rief Bunsen wieder für einige Zeit nach dem Festlande, um ihn dann noch näher mit den englischen Angelegenheiten zusammenzuführen.

Friedrich Wilhelm IV., der im Jahr 1840 seinem Vater Friedrich Wilhelm III. in der Regierung folgte, faßte zu Bunsen ein entschiedenes Zutrauen. Er ernannte ihn im Jahr 1841 zum Gesandten in London. Unter seiner Mitwirkung sollte nun ein Gedanke zur That werden, der des Königs Herz bewegte, ein evangelisches Bisthum in Jerusalem zu errichten. Die leitenden Grundsätze dabei waren, einerseits dem Protestantismus**) selbst einen festen Halt, andrerseits der Missionsthätigkeit einen bedeutenden Mittelpunkt zu geben. Wie nun schon früher Preußen mit England gemeinschaftlich gehandelt, wo es die Erreichung großer kirchlicher Zwecke galt,***) so schien jetzt besonders noch England durch die Stellung, die ihm die Vorsehung angewiesen, zur Ausführung dieses Gedankens geeignet; es imponirte nach außen durch das Ansehn, das es als europäische Macht im Orient und in Jerusalem hatte; nach innen (so hoffte man wohl auch) durch die festen Formen seines Kirchenwesens und durch den Nimbus der bischöflichen Würde. So wurden also Unterhandlungen eingeleitet, welche dahin führten, daß mit möglichster Berücksichtigung der geschichtlichen und nationalen Eigenthümlichkeit einer jeden der beiden Kirchen ein Bisthum an der Kirche zu St. Jacob in Jerusalem errichtet werde, auf der Grundlage der englisch-bischöflichen Verfassung. Der hinzustellende Bischof konnte ein Deutscher oder ein Engländer sein, aber er sollte die übliche Weihe durch den Primas der Kirche von England, den Erzbischof von Canterbury, erhalten, und sich auf die neununddreißig Artikel der eng-

*) Ueber diesen ersten Aufenthalt in England mag sein Tagebuch verglichen werden. Biogr. II. S. 79 ff.

**) Vgl. die Aktenstücke, Biogr. II. S. 196 ff. Bunsen begrüßte den Gedanken des Königs nicht nur als einen „frommen, eines christlichen Königs würdigen", sondern auch als einen „Gedanken der Zeit"; doch hatte er dabei auch seine Bedenken.

***) So bei dem Unionswerk zu Anfang des 18. Jahrhunderts.

lischen Kirche verpflichten. Dem Bischof sollte zustehen, auch fremde, nicht zur englischen Landeskirche gehörige protestantische Gemeinden unter seinen Schutz zu nehmen, wenn sie es verlangten, und ihre Geistlichen sollten dann ihm zum Gehorsam verpflichtet und ebenfalls gehalten sein, die neununddreißig Artikel zu unterschreiben. Die Wahl des Bischofs sollte zwischen England und Preußen wechseln. Das erste Mal, Ende des Jahres 1841, ging sie von England aus und fiel auf einen gebornen Preußen, auf Dr. Alexander, der, ursprünglich ein Jude, aus dem Großherzogthum Posen gebürtig, in England getauft und ordinirt worden war und eine Professur der hebräischen Litteratur am königlichen Collegium in London bekleidete. In dieser Persönlichkeit schien sich das Englische, das Preußische, das Orientalisch-Palästinensische auf's beste zu vereinigen. Die Weihe fand den 7. November (1841) statt, und den 21. Januar 1842 hielt der neue Bischof den Einzug in die neue Gemeinde.*) Während christliche Staatsmänner wie Bunsen und seine Freunde darin einen Fortschritt des Protestantismus, die Anbahnung großer weltgeschichtlicher Verhältnisse erblickten, sprachen Andere die Besorgniß aus, daß diese Allianz von Preußen und England in kirchlichen Dingen nachtheilig auf die innern Angelegenheiten der vaterländischen Kirche zurückwirken und daß jener äußerliche Formalismus, von dem allerdings zu keiner Zeit das Heil des Protestantismus erwartet werden darf, der freien Entwicklung des deutschen Kirchenwesens Eintrag thun dürfte. Man hat es damals übel empfunden, daß der Primas von England in seiner Bestallungsbulle von der deutschen Kirche als von einer „minder gut eingerichteten" (less perfectly constitudet) sprach, während doch am Tage liegt, daß von den Zeiten der Reformation an der geistige Nerv des Protestantismus, der in England von Anfang an mit dem weltlichen Schwerte durchschnitten ward, am lebenskräftigsten in Deutschland pulsirt hat.**) Die Erfahrung hat jedoch gezeigt, daß die Rückwirkung des anglo-preußischen Bisthums auf die Verhältnisse der deutschen Volkskirche eine sehr untergeordnete war, während die Stellung des Bisthums zur christlichen Bevölkerung des Orients als eine segensreiche sich erwies; sollte man sie auch einstweilen nur mit

---

*) Siehe „Das evangelische Bisthum in Jerusalem, geschichtliche Darlegung mit Urkunden." Berlin 1842 (von Bunsen und Abeken).

**) s. (Schneckenburger und Hundeshagen) „Das anglo-preuß. Bisthum zu St. Jacob in Jerusalem und was daran hängt." Freib. 1842 mit dem Motto aus Hiob 15, 2: „Füllet auch ein weiser Mann seinen Bauch mit Ostwind an? —

Hase*) als „ein Senfkorn des Protestantismus auf dem Berge Zion" betrachten.

An Alexanders Stelle trat, als dieser im Jahr 1846 verstorben, ein ehemaliger Schüler des Basler Missionshauses, Samuel Gobat aus Crémine, Kanton Bern, der als Missionar in Abyssinien gearbeitet.**) In der im Jahr 1849 eingeweihten Christuskirche auf Zion wird das Evangelium in hebräischer, englischer, deutscher, spanischer und arabischer Sprache gepredigt. Auch haben sich unter der Obhut des Bisthums weitere Gemeinden in Bethlehem, Jaffa, Nablus und Nazareth mit Schulen gebildet. Anfänglich wurde die Sache von Deutschland aus mit einigem Mißtrauen betrachtet. Dieses Mißtrauen gegen das englische Kirchenwesen mußte besonders erhöht werden, als um dieselbe Zeit die Welt einen neuen Beweis erhielt von der hierarchisch katholisirenden Richtung der anglicanischen Kirche durch den Puseyismus.

Es ist aus der frühern Kirchengeschichte Englands bekannt, wie die strengen Anhänger der erzbischöflichen Gewalt zu den Zeiten Jacobs I. und Karls I. wieder zu dem Katholicismus zurückkehrten. Wir erinnern an den Bischof Wilhelm Laud, der mit Ausnahme der päpstlichen Gewalt in Rom, die er verwarf, das ganze übrige Glaubensgerüste wieder aufrichtete, das die Reformation beseitigt hatte. Eine ähnliche Richtung finden wir nun in dem Puseyismus. Schon in den Jahren 1820 bis 1823 waren in den Collegien zu Oxford Grundsätze zu Tage getreten, die den Samen zu einer Richtung enthielten, welche sich in den dreißiger Jahren immer mächtiger und mit steigender Annäherung an katholische Principien entwickelte. Organ dieser Richtung ward das British Magazine und die Tracts for the times (daher auch der Name Traktarianer). Mit Anfang der vierziger Jahre waren es hauptsächlich vier Lehrer der Oxforder Hochschule, Dr. Pusey, aus sehr alter und angesehener Familie (geb. 1801), J. Keble, J. H. Newman und J. Williams, welche als Vertreter der Richtung hervortraten und unter denen Newman später auch förmlich zur römischen Kirche übertrat. Ihr Streben ging zunächst dahin, die Kirche als eine Macht hervortreten zu lassen in äußerer sichtbarer Gestalt. Die alte katholische Bischofskirche, wie sie in den ersten sechs Jahrhunderten sich gebildet, die Kirche eines Irenäus

*) Kirchengesch. S. 593.

**) Kirchenblatt für die ref. Schweiz 1846 Nr. 10 und den Artikel v. Güder in Herzogs Realenc. VI. S. 503 ff. Ueber die Thätigkeit des „Jerusalemsvereins" in Berlin ist die von W. Hoffmann und Prof. F. A. Strauß seit 1857 herauskommende Zeitschrift: „Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande" zu vergleichen.

und Cyprian, ist ihr Ideal, von der die spätere römische Kirche abgefallen ist, von der sich aber auch der Protestantismus entfernt hat. Pusey sieht die reine christliche Lehre vertreten in den Kirchenlehrern der sechs ersten Jahrhunderte und in den sechs großen Concilien jener Zeit. Was diese festgesetzt haben, ist unabänderliche Norm für die ganze Kirche nach ihrer innern wie nach ihrer äußern Gestaltung. Zu jener Zeit waren die abendländische und die morgenländische Kirche noch vereinigt; seit der Trennung ist kein allgemeines Concil mehr möglich gewesen, und darum auch keine wahre Fortbildung. Der Puseyismus unterscheidet sich also darin von dem Protestantismus, daß er nicht wie dieser bloß auf die heil. Schrift als einzige Autorität zurückgeht, sondern neben die Schrift die Tradition der Kirche hinstellt; aber er führt diese Tradition nicht so weit fort als die römische Kirche, sondern ihm ist sie in den sechs ersten Jahrhunderten beschlossen. Die Differenz mit der römisch-katholischen Kirche ist also nur eine chronologische, nicht eine principielle. Auch nach der Oxforder Lehre ist die Schriftwahrheit nur innerhalb der wahren Kirche zu finden: sie bezeugt diese Schriftwahrheit, sie legt sie aus. Wer außerhalb des Zusammenhanges mit der Kirche und unbekümmert um ihre Autorität die Schrift auslegen will, verfällt dem Rationalismus oder der Schwärmerei. Nun aber hat England allein die reinen Elemente der Kirche bewahrt; es hat die Predigt des Evangeliums ursprünglich von der orientalischen Kirche erhalten zu einer Zeit, als diese noch vom Abendlande ungeschieden war. Es ist im Besitz der reinen apostolischen Ordination, die auf seine Bischöfe sich fortgepflanzt hat. Die Ordination ist daher nach den Puseyiten nicht ein bloßer kirchlicher Gebrauch, eine Ceremonie, sondern ein wahrhaftes Sacrament, weil erst durch sie die beiden andern Sacramente der Taufe und des Abendmahls wirksam werden. Ueberhaupt legt der Puseyismus auf die Sacramente als auf göttlich wirkende Handlungen einen bedeutenden Nachdruck. Erst aus ihnen kommt und quillt das Heil dem Heilsbedürftigen zu: ja, darin besteht im Grunde die Rechtfertigung, wobei der Glaube des Menschen allerdings auch mit thätig sein muß, aber eben als specifischer Glaube an die specifische Wirkung des Sacramentes. Und so bildet denn der Puseyismus mit seinem Ritualismus den strengsten Gegensatz zu jener subjectiven Innerlichkeit, wie wir sie im Quäkerthum haben zu Tage treten sehen, und darin liegt auch seine Verwandtschaft zum römischen Katholicismus. Wir können uns auch nicht wundern, wenn der Eine und Andere über Oxford den Weg nach Rom fand. Aber eben diese Thatsache mußte auch eine nur um so stärkere Opposition in dem England hervorrufen, dessen

Wahlspruch No-popery (kein Papstthum) noch immer im Herzen des Volkes einen Wiederhall fand.

Dem starren Hochkirchenthum gegenüber hatte die niedere Kirche (law church) der Dissidenten sich in verschiedenen Verzweigungen zu behaupten gesucht. Aber zwischen beiden hat sich auch eine Vermittlung in der sogenannten breiten Kirche (broad church-party) angebahnt, als deren Stifter der Dichter und Philosoph Samuel Coleridge zu betrachten ist. Er selbst aber wurde angeregt durch einen Mann, bei dessen Persönlichkeit zu verweilen uns gestattet sein mag, weil sich in ihr ein wohlthätiger Einfluß der deutschen Theologie zu erkennen giebt. Es ist dieß der Rector der berühmten Rugby-Schule Thomas Arnold. Geboren den 13. Juni 1795 zu West-Cowes auf der Insel Wight, hatte der Knabe schon frühe seinen Vater verloren, der das Amt eines Zöllners verwaltete. Seine erste Schulbildung erhielt er (1803—1807) in Warminster und dann auf der berühmten Anstalt zu Winchester. Im Jahr 1811 zog er, ein Jüngling von 16 Jahren, nach Oxford zur Universität. Seine ersten poetischen Studien hatten ihm schon in Winchester den Namen eines „Poeten" eingetragen. Aber der dichterische Trieb trat eine Zeit lang zurück hinter das ernstere Studium der Geographie und Geschichte. Schon in dem Christ-College zu Oxford fiel der junge Mann auf durch Geltendmachung seiner freiern Grundsätze. Während die große Mehrzahl der Schüler sich als Tories bekannten, sowohl auf dem kirchlichen als auf dem politischen Gebiete, vertheidigte Arnold die idealistischen Anschauungen, die mit der Selbständigkeit seines Charakters zusammenhingen. Aber dieser Idealismus ruhte bei ihm auf einer soliden realistischen, auf einer historischen Basis. Es ist alles gesagt, wenn wir sagen, daß Aristoteles sein Gewährsmann war. Im Jahr 1815 wurde er Fellow (Lehrgehülfe) des Oriel-College in Oxford und erwarb sich mehrere Preise durch seine wissenschaftlichen Leistungen. Nachdem er im Jahr 1818 die Ordination erhalten, ließ er sich das Jahr darauf in Laleham nieder und verheirathete sich. In dieser Zurückgezogenheit nahm der Unterricht an junge Leute, die er als Kostgänger in sein Haus aufnahm, seine ganze Thätigkeit in Anspruch. Schon hier entwickelte er seine ausgezeichnete Erziehergabe, die ihm bei seiner Beförderung zum Rector (head-master) der gelehrten Schule zu Rugby (1828) trefflich zu Statten kam. Gegenüber der Pedanterie, wie sie in den englischen Schulen an der Tagesordnung war, wußte er seine freiern, echt pädagogischen Grundsätze zur Geltung zu bringen. Er wollte nicht abrichten, sondern erziehen. Ganze Männer sollten seine Schüler werden, wie er

selbst ein ganzer Mann war. Nicht einzelne Virtuositäten, sondern den Charakter der jungen Leute auszubilden, das war das Ziel, dem er zustrebte. Die religiöse Bildung lag ihm vor allem am Herzen. Aber eben diese sollte eine Bildung sein im wahren Sinne des Wortes. „Arnolds Absicht war es nicht," sagt sein Biograph, „die theologische Unterweisung zu steigern oder fromme Worte in die Schulansprachen einfließen zu lassen. Er war vielmehr zurückhaltend mit dem Aussprechen des Tiefsten und beutete manche kirchliche Formen nicht vollständig aus; aber er hielt einestheils fest, daß das Verhältniß eines Lehrers zu seinem Zögling, wie alle andern Verhältnisse des Lebens, nur dann gesund sei, wenn es ihrer gemeinsamen Beziehung zu Gott untergeordnet bleibe, anderentheils war er der Meinung, daß eine Schule schon ihrem Begriff nach eben so christlich sei, wie der Staat ein christlicher ist." Dem allem gab seine persönliche Erscheinung erst den rechten Nachdruck. Arnold war selbst eine tief angelegte religiöse Persönlichkeit. „Er hatte die seltene Gabe, zu sagen was er fühlte, und nicht zu sagen was er nicht fühlte." So machte alles, was von ihm ausging und auf die Schüler überging, den Eindruck der Wahrhaftigkeit. Alle Dressur war aus seinem Erziehungssystem verbannt. Nicht ein Fertiges und Vollendetes wollte er in seinen Schülern erzielen, sondern die vorhandenen Kräfte derselben ausbilden, stärken und für das Leben vorbereiten. Er wollte sie auch in Beziehung auf das Sittliche und Religiöse zu eigenem Nachdenken führen und die Schulzucht durch die Selbsterziehung entbehrlich machen. Dem Religionsunterricht, der in Erklärung des Neuen Testamentes (in der Grundsprache) und in Kirchengeschichte bestand, widmete er besondere Sorgfalt. Auch hier legte er es nicht darauf an, bloß den religiösen Stoff dem Gedächtniß einzuprägen, sondern das Gelesene und Gelernte in das Eigenthum der Lesenden und Lernenden umzusetzen. So trugen denn auch die Schulgottesdienste, die er in der Kapelle hielt, diesen pädagogischen Charakter. Seine Reden waren keine Prunkreden, sondern der einfache aber würdige Ausdruck seiner Gesinnung. Schon aus diesem Wenigen kann man abnehmen, wie sich der Schulmann zur Kirche stellte, sowohl zur Hochkirche als zu der niedern Kirche der Dissenters. Daß er es keiner der beiden Kirchen rechtmachen konnte, daß er den Einen zu frei und formlos, den Andern zu streng und förmlich erschien, darf uns nicht wundern. Arnold bekannte sich zu einem weitherzigen Christenthum auf Grundlage der heil. Schrift, über deren Inspiration er jedoch freiere Ansichten hatte, als die Buchstabenmänner, er stand auf der Grundlage des alten positiven Kirchen-

glaubens, jedoch mit Verzicht auf ein streitlustiges Dogmatisiren. Arnold blieb, wie wir schon angedeutet, nicht unberührt von der deutschen Theologie. Neander und Rothe haben auf ihn eingewirkt, ohne daß er jedoch an eine menschliche Autorität sich hingegeben hätte. Wie er zu Bunsen stand, haben wir bereits gesehen. Verschiedene Reisen haben ihn mit Gelehrten und Ungelehrten in Deutschland, Frankreich und Italien zusammengebracht. Auch der Umgang mit Armen und Kranken blieb ihm nicht fremd und am wenigsten der Umgang mit Gott. Er scheute sich nicht, das Gebet als das beste Schutzmittel gegen den praktischen Atheismus anzupreisen. Nachdem er im Jahr 1841 die Professur der neuern Geschichte in Oxford angetreten, starb er schon das Jahr darauf (12. Juni 1842) auf der Insel Wight an einem Herzkrampf. *)

Wenden wir uns nun nach Schottland, dem Mutterlande der presbyterianischen Verfassung.

Nach vielen blutigen Streitigkeiten hatte sich endlich die schottische Nationalkirche gegen Ende des 17. Jahrhunderts (1690) politische Anerkennung erkämpft. In Verbindung damit stand die Aufhebung des sogenannten Patronatrechts, wonach reiche Gutsherren die Pfarreien im Lande besetzten. Im Anfang des 18. Jahrhunderts (1712) war dieses Recht oder Unrecht unter mancherlei Vorwänden wieder eingeführt worden. Es folgten Beschwerden auf Beschwerden. Der Kampf zog sich mehr oder weniger durch das ganze vorige Jahrhundert. Im Verlauf des Kampfes bildeten sich zwei Parteien: eine gemäßigte, die sich in das Unvermeidliche fügte, und eine strenge (evangelische), welche nicht nachließ, ihre Rechte mit allem Nachdruck geltend zu machen. Endlich trat im Jahr 1834 (28. Mai) eine Generalsynode der schottischen Geistlichkeit und Kirchenältesten zusammen, 386 an der Zahl, welche die „Veto-Akte" erließen, eine Erklärung, worin sich die Gemeinden das Recht vorbehielten, den von dem Patron vorgeschlagenen Candidaten zu genehmigen oder nicht. Dieß führte zu neuen Streitigkeiten in und außer dem Parlament. Als die Beschwerden kein Gehör fanden, schritt die strenge Partei, an ihrer Spitze Dr. Chalmers, zum Aeußersten.

Thomas Chalmers**) wurde den 17. März 1780 in der

---

*) Stanley, The life and correspondence of Thomas Arnold. Ed. 6. London 1846. Nach dieser Quelle: B. Hollenberg, in Herzogs Realencycl. XIX. S. 94 ff.

**) Vgl. die Biographie seines Schwiegersohnes Hanna: Memoirs of the life and writings of Thom Chalmers. Edinb. 1850. und Julius Köstlin in Herzogs Realenc. II. S. 622 ff.

Grafschaft Fife geboren. Seine Eltern hatten die alten calvinistisch-presbyterianischen Traditionen treulich in Lehre und Wandel bewahrt, unberührt von der Strömung der modernen Zeit, die von England her auch in die schottische Bevölkerung einzudringen suchte. Seine Studien hatte er auf der Universität St. Andrews gemacht und sich viel mit Mathematik und Naturwissenschaft beschäftigt. Er bewarb sich sogar im Jahr 1805 als Pfarrer von Kilmany (in seiner heimatlichen Landschaft) um einen Lehrstuhl der Mathematik in Edinburg. In seinen theologischen Ansichten hatte auch er sich jenem Moderatismus angeschlossen, der seine Verwandtschaft mit dem Rationalismus nicht verleugnen konnte. Er bekämpfte die Engherzigkeit der Orthodoxie und das schroffe, auf das Alte versessene Kirchenthum. Dabei erglühte er, als ein Einfall Napoleons in sein Vaterland drohte, von einem hochherzigen Patriotismus. Seine Studien wandten sich jetzt im Interesse des zu vertheidigenden Vaterlandes der Nationalökonomie zu, welche die vorhandenen Hülfsmittel des Landes zu berechnen sich zum Ziel setzte. Nun aber sah er sich im Jahr 1810 an ein sechsmonatliches Krankenlager gebunden, das ihn tiefer in sein Inneres führte. Eben diese Zeit war auch eine Erweckung für Viele, die dem Christenthum sich entfremdet hatten. Sein ganzes Bestreben ging nun dahin, christliche Erkenntniß und christliches Leben auch in Andern zu wecken. Die wissenschaftlichen und die patriotischen Interessen traten hinter das religiöse zurück, ohne daß er letztere aufgegeben hätte. Beide Sphären aber hielt er scharf auseinander. Natürliches und Uebernatürliches gehörten nach seiner Auffassungsweise jedes einem besondern Zusammenhang an. Er war entschieden Dualist. Eine speculative Vermittlung beider Sphären lag ihm ferne. Sein scharfer mathematischer Verstand beschränkte sich lediglich auf das sinnlich Erkennbare. In Beziehung auf das Uebersinnliche war sein Glaube ein streng positiver Autoritätsglaube, dem die Vernunft mit Entsagung auf ihre Ansprüche sich unterordnete — eine Erscheinung, wie wir sie bei christlichen Mathematikern nicht selten finden. So bildeten für ihn auch die sittlichen Dinge ein eigenes, in sich abgeschlossenes Gebiet, dem er unter Umständen seine volle Anerkennung zu Theil werden ließ. Nur verwahrte er sich gegen jede Verwechslung dieses sittlichen Standpunktes mit dem religiösen, indem er den natürlichen Tugendtrieben allen Werth absprach, sobald es sich um den Ruhm vor Gott handelte. Nur der Wiedergeborene hat nach ihm Anspruch auf den Namen eines Christen. — Fünf Jahre nach seiner innern Umwandlung erhielt Chalmers, dessen Predigten ihm einen bedeutenden Ruf erworben

hatten, die Pfarrstelle der Tronkirche in Glasgow, die er im Jahr 1819 mit der von St. Johann vertauschte. Seit dem Jahr 1823 finden wir ihn sodann als Professor in St. Andrews und seit 1828 als Professor in Edinburg. In allen diesen Stellen entwickelte er, zumal in seinen Predigten, eine Lehr- und Rednergabe, die ihm die Herzen seiner Hörer gewann. Richteten sich auch seine Predigten vorzüglich an die Gebildeten in der Gemeinde, so waren sie doch auch dem niedern Volke verständlich. Ja, gerade die verwahrloste Menge der untersten Volksclassen war es, denen seine christliche Liebe vorzugsweise sich zuwandte. Noch lange bevor in Deutschland von innerer Mission die Rede war, übte er diese in der That und im vollsten Maße. Er schuf im Grunde nichts Neues. Die Thätigkeit von Reisepredigern, Stadtmissionaren, Evangelisten war durch die Independenten in Schottland längst in Uebung gekommen. Was er aber nach dieser Richtung that, das that er alles im Zusammenhang mit der schottischen Nationalkirche. Er drang auf Vermehrung der für die Menge lange nicht zureichenden Gotteshäuser. Schon im Jahr 1817 hatte er es ausgesprochen, Glasgow allein müßte mindestens zwanzig neue Kirchen bekommen. Auch suchte er die Laien zum Kirchendienste herbeizuziehen, besonders in der Armenpflege. Auf diese Weise sollte neben dem Presbyteriat auch das Diaconat der alten Kirche wieder in's Leben gerufen werden. Hatte man in England die Armenpflege lediglich zu einer Sache des bürgerlichen Gesetzes gemacht — ein System, das auch in Schottland befolgt zu werden begann — so war es der lebendige Hauch der persönlichen Liebe, mit dem Chalmers den Leib der Gemeinschaft zu beseelen trachtete. Auf sofortige Bekehrung der Hülfe Suchenden und Hülfe Empfangenden sah er es jedoch nicht ab, weil er wußte, wie verhältnißmäßig nur Wenige durch besonderes Wirken des göttlichen Geistes wahrhaft bekehrt werden. Ihm genügte zunächst die Erzielung der sittlichen Früchte, wie sie auch vom natürlichen, nicht wiedergeborenen Menschen erwartet werden dürfen.

Chalmers war von Haus aus ein warmer Anhänger der Staats- oder besser der Volkskirche. Es bedurfte besonderer Ereignisse, um ihn dahin zu drängen, wo wir ihn als den Stifter der freien Kirche Schottlands hervortreten sehen. Es waren dieß die eben erwähnten Mißstände, welche die Veto-Akte hervorriefen. Wir kommen somit auf diese zurück. Den 18. Mai 1843 erklärten über 400 Geistliche ihren Austritt aus dem Verbande der schottischen Nationalkirche und constituirten sich als freie schottische Kirche. Den 17. October fand eine zweite Versammlung statt; es zeigte sich, daß schon mehr als ein Drittel der Bevölkerung zur

freien Kirche sich bekannte. Sechsundsechszig Prediger wurden ausgesandt, die Grundsätze der kirchlichen Unabhängigkeit vom Staate zu verbreiten, und auch in England fing man an freiwillige Beiträge zu sammeln, an die von nun an die freie, vom Staate getrennte Kirche sich gewiesen sah. Auch nach Amerika, dem Mutterlande kirchlicher Unabhängigkeit, wanderten ihre Boten, die freilich von der Nationalkirche als „irrende Ritter" bezeichnet wurden, „die das Volk bethören und ihm das Geld aus der Tasche locken." Aber dieß hinderte nicht, daß nicht Millionen zusammengebracht wurden und die freie Kirche sich in den Stand gesetzt sah, von sich aus Bethäuser zu bauen, Schulen zu gründen und selbst eine Mission in Ostindien in ihrem Namen zu betreiben. Bald nach diesen Bewegungen starb Chalmers, den 31. Mai 1847 als Professor an dem mit der freien Kirche entstandenen freikirchlichen Collegium.

Neben dem Kampfe zwischen der englischen Hochkirche, die im Puseyismus ihre Spitze erreichte, und dem freikirchlichen System, wie wir es aus der schottischen Nationalkirche haben hervorgehen sehn, begegnen wir nun noch anderen Richtungen, die von England und Schottland ausgehend auch weiter auf die kirchlichen Zustände des europäischen Continents gewirkt haben, dem Irvingismus und dem Darbysmus.

Eduard Irving,*) der Sohn eines wohlhabenden Gerbers, geb. den 15. August 1792 zu Annan in der Grafschaft Dumfries in Schottland, trat im Jahr 1822 als Prediger in der Caledonischen Kirche in London auf, und erfreute sich bald eines ungeheuren Zulaufes. Die ersten Staatsmänner, unter ihnen Canning und Brougham, drängten sich an seine Kanzel. Manche Glieder aus dem königlichen Hause und, wie man behauptet, die gekrönten Häupter selber wurden bald seine Zuhörer. Sein Ausdruck, seine majestätische Gestalt (er war wie Saul um ein Haupt größer als das übrige Volk), sein in mächtigen Locken herabwallendes Haupthaar, sein scharfer, fast stechender Blick, seine wohlklingende Stimme, sein Mienenspiel, seine lebhafte, ausdrucksvolle Geberde, seine ganze Predigtweise zog durch den Reiz der Neuheit, durch die ihr inwohnende Eigenheit an. Man verglich ihn einem Knox, einem Luther. Ein prophetischer Feuereifer, ein keckes Auftreten gegen alles Bestehende, namentlich gegen alle weltliche Größe und Hoheit, die entschiedenste politische Freiheit, gebunden an die strengste christliche Zucht

*) Vgl. die Schrift von Hohl, Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften Ed. Irvings. St. Gallen 1839. Köstlin, in Herzogs Realenc. VII. S. 74 ff.

und alttestamentliche Gesetzlichkeit, mußte unwillkürlich an die Zeiten der früheren Puritaner erinnern. „Täglich bete ich zu Gott," so ließ sich Irving in einer seiner Predigten vernehmen, „daß er auch heutzutage wieder Männer erwecken wolle vom alten Schrote, welche die zwei gesegneten, jetzt aber so unnatürlich getrennten, Religion und Freiheit, in sich vereinigten." — Damit ging Irving allerdings auf die Grundidee des Protestantismus zurück, die wir so oft angeregt haben, nur daß er die Freiheit zu einseitig politisch und die Frömmigkeit zu einseitig puritanisch, d. h. zu streng gesetzlich, faßte. Mit vieler Beredsamkeit deckte er das Elend der großen Volksclasse Englands auf. „Es ist ein betrübender Anblick," sagt er, „die so edle unsterbliche Seele des Menschen zu lauter Arbeit und Mühe geboren zu sehen; zu sehen, wie sie mühselig und beladen sich hindurchwälzt durch so viele strenge und harte Jahre, ununterrichtet in der Wahrheit, keine Nahrung ziehend aus dem Brunnquell der Erkenntniß, unwissend in der großen Angelegenheit des Heils, endlich in's Grab hinabfahrend, ohne Gott je erkannt zu haben. Und doch ist unser Volk ein edler Stamm, welcher durch Beschneidung vortreffliche Früchte hervorbringen könnte, ein üppiger Boden, der dir entweder eine reichliche Ernte von Korn, oder aber einen verderbten Haufen Unkraut darbieten wird, je nach der Pflege, die du demselben angedeihen lässest." — Solche Rede, die das Praktische praktisch anfaßte, erweckte tiefes Mitgefühl. Der wachsende Beifall, der Irvings Predigtweise zu Theil wurde, machte ihn immer kühner in seinem Auftreten, und die sich steigernde Kühnheit mehrte ihrerseits wieder den Andrang. Viele ließen sich's nicht verdrießen, mehrere Stunden lang auf dem engsten Plätzchen zu stehn, um seine weit ausholenden, oft weit über das Maß einer Stunde ausgedehnten Reden zu vernehmen. Freilich fehlte es auch nicht an Widerspruch, und dieser trat besonders stark hervor, als Irving zugleich einen dogmatischen Streitpunkt zu berühren anfing, dessen Erörterung man eher im Zeitalter der Scholastik als im 19. Jahrhundert erwartet hätte, und der uns wieder beweist, auf welchem Standpunkte bei aller praktischen Tüchtigkeit die englische Theologie sich hielt. Irving behandelte in einer eignen Schrift das Fleisch Christi, von dem er behauptete, daß es gleich dem unsrigen ein sündliches gewesen von der Geburt an, ein Fleisch, wie Adam nach seinem Falle gehabt, und dieses Fleisch sei erst ein unsündliches geworden seit der Auferstehung. Räumen wir alle die Subtilitäten hinweg, in die sich der Verfasser vertieft, so bleibt der Sinn seiner Lehre der, daß wir eben nur dann eine wahre Menschheit Christi erhalten; wenn diese auch versuchbar

zur Sünde war; eine Lehre, die unstreitig in der wohlverstandenen Schriftlehre ihren Grund und auch im praktischen Leben ihre hohe Bedeutung hat, insofern Christus unser Vorbild sein soll, dem wir in allen Dingen nachzufolgen verpflichtet sind. Gleichwohl wurde diese Lehre (ob mit Recht oder Unrecht) dahin verstanden, als ob Irving Christum zum Sünder machen, ihm das Prädicat der absoluten Heiligkeit und Sündlosigkeit abstreiten oder doch schmälern wolle. So verdarb der Dogmatiker, dem es jedenfalls an theologischer Schärfe und nöthiger Besonnenheit fehlte, dem weitaus begabteren Prediger das Spiel. Es entstanden Zwiespältigkeiten unter seinen bisherigen Verehrern. Aber noch gefährlicher als die dogmatische Lieblingsmeinung wurde dem großen Manne etwas anderes, dessen Betrachtung uns auf den Boden der Schwärmerei führt. Seit dem November 1826 hatten sich in dem Landhause des reichen Banquier Drummond ein Häuflein gottesfürchtiger Leute versammelt zu gemeinsamen Gebet und Bibellesen, wobei jedoch das Apokalyptische eine besondere Anziehungskraft übte. Es waren etwa 40 Theilnehmer, mehrentheils Geistliche. Nun kam dahin aus Schottland die Nachricht, daß die Gabe des Zungenredens und der Weissagung, von der die Schrift redet (1 Kor. 12—14.) wieder bei den Gläubigen sich eingestellt habe, in Glasgow zunächst, aber auch anderwärts. Irving, der diesem Drummond'schen Gebetskreis angehörte, vernahm diese Kunde mit wahrem Entzücken. Es fehlte nicht lange, so stellten sich auch in den Versammlungen, die er in seinem Hause hielt, ähnliche Erscheinungen ein, die sich auch in seiner Kirche (am Regentssquare) wiederholten, im Spätjahr 1831. Da geschah es denn, daß unter den Anwesenden hie und da einer wie von einem besonderen Geist ergriffen mit einer ganz eignen, fremdartigen Stimme und Betonung zu reden oder vielmehr Laute auszustoßen begann, die, im Zusammenhang mit einer außerordentlichen Geisteserregung, an das Zungenreden der alten korinthischen Gemeinde erinnerten. Die Sache wurde bald stadt- und weltkundig, um so mehr, als zu verschiednen Zeiten und an verschiednen Orten Aehnliches sich wiederholte. Nun kam es zu öffentlichen Erörterungen für und wider die Sache. Die Einen sahen in diesen Ereignissen eine göttliche Bestätigung Irvings, Andern ward es unheimlich dabei. Zwischen dem Uebermenschlichen und dem Unmenschlichen der Sache schwankte das Urtheil der Menge und selbst der Gelehrten hin und her. Irving selbst brachte die Sache in Verbindung mit seiner Ansicht von der wahren Menschheit Christi; denn da Christus in allem unser Vorbild gewesen, so sei er es auch im Wunderthun; wir

sollen ihn nicht zur Hälfte, sondern ganz nachahmen, und wo der Geist des Herrn in Wundern sich kund thut, ihn nicht dämpfen. Solche Behauptungen, so wie das Gewährenlassen der ganzen Erscheinung von seiner Seite zogen ihm Verantwortung zu. Die Kirchenpfleger der schottischen Kirche in London ließen es erst nicht an liebreichen Erinnerungen fehlen, aber nach vergeblichen Unterhandlungen ward Irving zu Niederlegung seiner Stelle genöthigt im Frühling 1832. Damit war indessen die Sache nicht unterdrückt. War ihm von nun an die Pforte seines Gotteshauses verschlossen, so predigte Irving um so eifriger im Freien, namentlich auf dem großen Platze Islington. Mittlerweile ward eine besondere Kapelle für den Gottesdienst der Secte (denn das war sie nun) eingerichtet (in Newman-Street), und Irving stand hinfort unter dem apokalyptischen Namen eines Engels der neuen Gemeinde vor; die Uebrigen vertheilten unter sich die Titel der Propheten, Evangelisten, Apostel, Diaconen u. s. w., denn auch die Wiederherstellung der Aemter, wie sie in der apostolischen Kirche uns begegnen, gehörte von nun an mit zu den Eigenthümlichkeiten des Irvingismus. — In kurzer Zeit mehrte sich die Zahl der Irvingianer so sehr, daß allein in London sieben Gemeinschaften nach dem Muster der einmal errichteten Kapelle sich bildeten. Indessen glaubte auch die schottische Landeskirche, welcher Irving ursprünglich angehörte, ein Recht auf ihn zu haben, und so mußte er sich vor dem Presbyterium seiner Vaterstadt, zu Annan, verantworten, was mit großer Oeffentlichkeit geschah. Nachdem er von da wieder nach London zurückgekehrt, besuchte er im Spätherbst 1834 sein Vaterland noch einmal, um hier seine Laufbahn zu enden. Ein hitziges Fieber, das schon lange seine Kräfte aufgerieben, verzehrte sie vollends. Er starb zu Glasgow den 7. December in einem Alter von 42 Jahren. Seine Anhänger verpflanzten aber seine Lehre und seine Wunder auch auf das Festland. Ja, erst von dieser Zeit an tritt der Irvingismus*) in größeren Dimensionen auf. Hatte schon Irving selbst in seinen letzten Jahren nicht nur die römische, sondern auch die protestantische Kirche als Babel bezeichnet, so gingen nun seine begeisterten Anhänger auf nicht weniger aus, als auf eine gänzliche Wiederherstellung der ur-

*) Vgl. die von den Vertretern desselben herausgegebene Denkschrift: An die Patriarchen, Erzbischöfe u. s. w. in 4⁰ (ohne Titel und Jahreszahl) — Reich, in den Studien und Kritiken. 1849. I. Tholuck, Litterar. Anzeiger. 1848 Nr. 15 ff. J. Stockmeyer, Nachricht über den Irvingismus. Basel 1850. Jacobi, in der Deutschen Zeitschrift Nr. 5—8. 1850. J. W. Schulze, Der Irvingianismus Berlin. 1856 u. Köstlin a. a. O.

sprünglichen, apostolischen Kirche. Den Namen Irvingismus lehnen sie indessen bis zu dieser Stunde ab. Wie weit nun das entwickelte System mit Irvings Persönlichkeit zusammenhängt, soll hier nicht untersucht werden. Wir begnügen uns die Grundzüge des Systems zu geben, soweit sie uns bekannt sind. Da ist es denn vor allen Dingen die Wiederherstellung des apostolischen Amtes und der damit verbundenen Aemter, was in erster Linie hervortritt als eine weit verzweigte hierarchische Gliederung. Jeder einzelnen Gemeinde steht ein Engel vor (nach Offenb. Joh. 1, 20 ff.). Mit ihm theilen die Verantwortlichkeit sechs Aelteste, sechs Helfer, ein Hauptdiacon und sechs Diacone mit ihren Unterdiaconen und Diaconissen. Bezieht sich die Wirksamkeit dieser Aemter auf das Innenleben der Gemeinde selbst, so wirken die Evangelisten als Missionare nach außen. Ueber dem Ganzen aber stehen die Apostel, denen die Propheten zur Seite stehen. Apostel und Propheten bilden das Doppelgestirn Urim und Thummim (Licht und Recht). Der Apostel handelt nach den Weisungen des Propheten, die dieser von oben empfängt. Außerhalb dieses hierarchisch geschlossenen Kreises stehen dann noch die Säulen der Gemeinde, die den 60 Säulen um den Hof der Stiftskirche entsprechen. Gleicherweise entspricht (wenn wir die Typik recht fassen,) das vierfältige Amt der Apostel, Propheten, Evangelisten und Hirten der Gestalt des Cherubs (der Löwe dem Apostel, der Adler mit seinem Scharfblick dem Propheten, das Menschenangesicht dem Evangelisten, der Stier, dem die Arbeit des Pflügens zufällt, dem Lehrer). Neben der Hierarchie ist es der dem levitischen nachgebildete Cultus, auf den ein hohes Gewicht gelegt wird. Die verschiedenen Farben der liturgischen Kleider haben ihre symbolische Bedeutung. Besonders aber wird das Opfer hervorgehoben, nicht zwar im römischen, sondern im eucharistischen Sinn (als Dankopfer). Demnach zerfällt die Abendmahlsfeier in die beiden Akte des Dankopfers und des gemeinsamen Genusses. — Im Dogmatischen findet sich (mit Ausnahme der erwähnten Lehre von dem sündlichen Fleische Christi) keine Abweichung von der orthodoxen Lehre. Auch den übrigen Kirchengemeinschaften gegenüber erweist sich „die apostolische Kirche“ in so weit als tolerant, als sie in jeder etwas Gutes erkennt, das sich zum Ausbau der wahren Kirche, das sie sich zum Ziel setzt, verwerthen lasse.

Eine dem Irvingismus scheinbar verwandte, im Grunde aber ihm schnurstraks entgegenstehende Richtung ist die des Darbysmus. Scheinbar verwandt ist sie dem Irvingismus in sofern, als sie, wie dieser, auf die Urzeit der apostolischen Kirche zurückgeht; sie gelangte aber

von diesem Ausgangspunkte aus zu entgegengesetzten Resultaten. Wagte der Irvingismus den Versuch, die apostolische Aemterordnung wieder herzustellen, so suchte der Darbysmus die Wiederherstellung des Urchristlichen nicht in etwas Aeußerem, sondern im Innern jeder Menschenseele. Das Christenthum muß immer wieder von vorne anfangen in Jedem und nur aus den also Wiedergeborenen kann die Kirche der Zukunft sich aufbauen, aus den kleinsten Anfängen von Zweien oder Dreien, die in dem Namen des Herrn versammelt sind (Matth. 18, 20).

John Nelson Darby, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in Irland geboren, war anfänglich Jurist, wandte sich aber in der Folge dem Studium der Theologie zu. Darüber zerfiel er mit seinem Vater, der ihn enterbte. Er wurde irre an der anglicanischen Kirche und an ihrer Lehre von der apostolischen Succession. Er beklagte tief den Abfall der Kirche und fand nirgends einen Anknüpfungspunkt zum Reformiren derselben. „Kindisch erschien es ihm, ein zertrümmertes Gefäß wieder aus seinen Scherben zusammensetzen zu wollen.“ Nicht darum, meinte er, könne es sich handeln, die Kirche zu reformiren, sondern das einzige Rettungsmittel sei, auszuziehn aus dem seinem Ruin entgegengehenden Hause und ein neues von Grund aus zu bauen. Nach ihm hat der Abfall nicht etwa erst begonnen zu den Zeiten des Papstthums oder in diesem oder jenem Zeitalter der Kirche. Schon zu den Zeiten des Apostels Johannes ist der Abfall geschehn durch der Menschen Schuld. Die Herstellung der alten christlichen Aemter thut es nicht, sondern der Dienst am Wort allein.

Nach diesen Grundsätzen sammelte Darby zuerst ein Häuflein Gläubiger um sich in Plymouth. Sie hießen von daher die Plymouthbrüder. Ihre Zahl stieg in den Zwanzigerjahren von 700 bis 1500. Dann ging der Stifter der Secte nach Paris, nach Genf und Lausanne (1838. 39.). An den letzteren Orten gelang es ihm, Anhänger zu gewinnen und kleine Gemeinden zu stiften. In Deutschland hat seine Lehre weniger Anklang gefunden, und auch nur sehr mäßigen in seinem Mutterlande England.

Den Grundsätzen des Darbysmus entsprechend ist die Verschmähung alles Prunkes bei'm Gottesdienst. Der Versammlungsort ist ein einfacher Saal, dem jede künstlerische Ausstattung fehlt: denn Kunst und Wissenschaft als ein Weltliches zu verachten, gehört zu den Eigenthümlichkeiten einer Secte, deren Blicke nach der Zukunft des tausendjährigen Reichs gerichtet sind. Das Abendmahl bildet den Culminationspunkt des Cultus, wird aber ohne hinzugefügtes Wort ausgetheilt. Auch eine Pr...

(im gewöhnlichen Sinne) findet nicht statt. Irgend ein Glied der Versammlung legt einen Bibeltext aus, woran sich freie Gespräche und Gebete knüpfen. Das Unser Vater wird nicht gesprochen. Die Taufe wird nicht für verbindlich erachtet. Wo man sich ihr unterzieht, geschieht es aus Gehorsam gegen den Befehl Christi, aber nicht mit dem Gedanken an ein Sacrament. Vielmehr fehlt der Begriff des Sacramentes der ganzen Anschauung. *)

Man kann, den Erscheinungen des Puseyismus, Irvingismus und Darbysmus gegenüber, mit von der Goltz sagen:**) „Sie haben alle, trotz ihrer extremen Verschiedenheit die gemeinsame Grundanschauung, daß die Kirche nach göttlicher Stiftung eine äußere Anstalt, eine äußerlich verfaßte Einheit sei, und daß diese äußere Einheit zu ihrem Wesen gehöre. Pusey fand diese Einheit in der kirchlichen Tradition vor; Irving sah sie verloren und wollte sie herstellen; Darby sah sie von den Menschen verdorben, von Gott aufgegeben und unherstellbar."

Von Schottland sehen wir zunächst eine Erweckung ausgehen, die auf die romanische (französische) Schweiz einwirkte. Wir richten zuerst unsere Blicke auf die Metropole Calvins, auf Genf.

Mit dem Anfang des 18. Jahrhunderts war auch hier durch den Sturm der Aufklärung manches von dem weggefegt worden, was der große Reformator aufgebaut hatte. Die kirchlichen Angelegenheiten befanden sich in den Händen des Staatsraths. Die alte Orthodoxie war einem gewissen Moderatismus gewichen, der zwar mit der alten Lehre nicht offen zu brechen wagte, aber ein Stück um das andere fallen ließ. Schon Rousseau konnte die Frage an die Prediger richten, wie viele wohl von ihnen aufrichtig an die Gottheit Christi glaubten. Nichts desto weniger blieb die alte Kirchenordnung der Form nach aufrecht und erhielt sich auch unter der französischen Herrschaft (1798 bis 1814). Eben so wenig änderte die mit dem Jahr 1814 eingetretene Restauration. Die Bildung der Theologen blieb der Akademie anvertraut. Von deutschem Einfluß auf dieselbe war nichts zu merken. Mit Umgehung des Dogmatischen wurde hauptsächlich die formelle Seite der Predigt Gegenstand des Unterrichts. Es war eine Rhetorenschule, aus der allerdings manche glänzende Kanzelredner hervorgingen. Wenn man von einem

*) Vgl. Herzog, Les frères de Plymouth et John Darvy. Lausanne 1845. und dessen Artikel: Plymouthbrüder, in der Realenc. XI. S. 764 ff. Godet, Examen des vues Darbystes sur le saint ministère. 1846. Grunwald, Die Darbysten oder Plymouthbrüder, in den Jahrb. für deutsche Theol. XV. 4 S. 706 ff.

**) In der unten anzuführenden Schrift über die Genfer Kirche S. 362.

Rationalismus der Genfer Kirche zu Anfang des 19. Jahrhunderts reden will, so darf man dabei nicht an den deutschen Rationalismus und an alles das denken, was mit diesem in Verbindung steht. Darin begegneten sich allerdings die Vertreter dieser Richtung, daß die Predigt großentheils auf die Moral sich beschränkte und die tiefern religiösen Fragen umgangen wurden.

Nun aber trat die verhängnißvolle Periode ein, welche die französische Kirche als die der Erweckung (Réveil) zu bezeichnen gewohnt ist.*) Durch Frau von Krüdener und die Schotten Drummond, Wilcox und die Brüder Robert und James Haldane angeregt, fühlten sich die Genfer Prediger Cäsar Malan und Empeytaz berufen, gegen den Abfall von Christo aufzutreten, dessen sie die in die Stricke der Neologie verflochtene Landeskirche beschuldigten. Schon im Jahr 1813 hatte Empeytaz Hausversammlungen gehalten, die aber von Studenten gestört wurden. Er verließ Genf und veröffentlichte 1816 eine Schrift,**) in der er die Geistlichkeit (Vénérable Compagnie) von Genf, ihren Katechismus, ihre Liturgie angriff und die Behauptung aufstellte, daß nur noch zwei Prediger in Genf seien, welche Christo die Ehre gäben; bei den Uebrigen zeige sich wenigstens Dunkel und Unsicherheit über dessen Person (obscurité et incertitude pour la personne du Sauveur). Daß die Herren der ehrwürdigen Geistlichkeit, daß Männer wie Chenevière, Diodati u. A., deren Ruf bis dahin unangetastet geblieben, ja, die sich der größten Hochachtung in der Gesellschaft erfreuten, durch die von jungen Eiferern in's Volk geschleuderten Beschuldigungen sich im Innersten erregt fühlen mußten, war menschlich. In einen Federkampf sich einzulassen war bei so ganz verschiedenen Voraussetzungen nicht thunlich, um so weniger, als die Vertheidiger vor dem Gericht einer parteilosen theologischen Wissenschaft sich manche Blößen würden gegeben haben. Da die Polemik sich nun auch der Kanzel zu bemächtigen drohte, und sich gerade um die Cardinalpunkte der christlichen Glaubenslehre drehte, indem die Geistlichkeit nicht nur des Arianismus und Socinianismus in der Lehre von Christo, sondern auch des Pelagianismus in der Lehre von der Gnade und deren Wirkungen beschuldigt waren, so fand die kirchliche Behörde kein anderes Auskunftsmittel, als das, wozu schon in der alten Kirche die byzantinischen Kaiser, in den späteren Zeiten die

---

*) Vgl. H. von der Goltz, Die reformirte Kirche Genfs im neunzehnten Jahrhundert oder der Individualismus der Erweckung in seinem Verhältniß zum christlichen Staat der Reformation. Basel und Genf 1862.

**) Considérations sur la vie de Jésus Christ.

Päpste gegriffen hatten, um sich aus der Verlegenheit zu ziehen, nämlich den Streit zu verbieten. Den 3. Mai 1817 erschien das Edict, welches zu predigen verbot: 1) über die Art, wie die göttliche Natur Christi mit der menschlichen vereinigt sei; 2) über die Erbsünde; 3) über die Art der Gnadenwirkungen; 4) über die Gnadenwahl. Sollte je über diese Materien gesprochen werden müssen, so soll es nur in biblischen Ausdrücken und mit Vermeidung aller dogmatischen Subtilitäten geschehn. Die Maßregel verfehlte ihren Zweck. Weit entfernt, den gestörten Frieden herzustellen, rief sie den Kampf erst recht hervor. Auch die demselben bisher ferne gestanden sahen darin einen Eingriff in die Rechte und das Gewissen der Prediger. Der Advocat Grenus, ein Mann von mehr religiös individualistischer als orthodoxer Richtung, trat gegen das Edict auf, wurde aber als Calumniant bestraft. Als die Geistlichkeit aufgefordert wurde, sich durch Unterschrift eines Reverses zu dem Inhalt des Edicts zu bekennen, verweigerten drei Geistliche ihre Unterschrift. Sie wurden entsetzt. Einer derselben, Ami Bost, der bis dahin Prediger auf dem Lande gewesen, kam nach Genf und bildete mit Cäsar Malan im Herbst 1817 die Sonderkirche Bourg de Four. Malan begab sich nach England und ließ sich in die schottische presbyteriale Kirche aufnehmen. Bei seiner Rückkehr nach Genf erklärte er, nachdem er eine Zeit lang sich noch als Glied der Genfer Nationalkirche gerirt, seinen Austritt aus dem Verbande derselben. Er errichtete nun eine eigene Kapelle in seinem Garten, die der Sammelpunkt seiner Anhänger wurde. Er setzte die Opposition gegen die Nationalkirche nicht ohne Leidenschaft fort, und diese ließ es auch wieder nicht an Erwiderungen fehlen. Wir können die Geschichte der Separation und der innern Streitigkeiten hier nicht weiter verfolgen. Daß alle diese mit der Erweckung zusammenhängenden Erscheinungen auch erweckend und reinigend auf die Nationalkirche selbst zurückwirkten, kann nicht verkannt werden. Die Separation war eine Mahnung an sie, die positive Seite, die auch in ihr durch würdige Männer, wie Diodati u. A. vertreten war, herauszukehren und sich in sich selbst zusammenzunehmen. Eine vermittelnde Stellung nahm seit dem Jahr 1830 die evangelische Gesellschaft ein, welche mit Fernhaltung separatistischer Tendenzen sich mit aller Entschiedenheit zum Glauben an die heil. Schrift und zu den Grundlehren des Evangeliums bekannte und jeder Irrlehre oder dem, was ihr als Irrlehre galt, sich nach Kräften widersetzte. Ihren Sitz nahm sie in dem Oratoire. So hieß die Kapelle, in der sie ihre Versammlungen hielt. Sie gründete auch, der Akademie der Nationalkirche gegenüber, eine eigene theologische Schule,

an welcher der vielbegabte und in der historischen Theologie hervorragende Merle d'Aubigné lehrte; neben ihm der streng am Bibelbuchstaben und dem Inspirationsdogma haltende Ludwig Gaussen.*) Auch fremde Lehrer wurden als Exegeten berufen, aus Deutschland Hävernick, aus der Schweiz Steiger. Der Erstere verließ die Stelle im Jahr 1834, der Letztere starb zu Anfang des Jahres 1836. Aber solche persönliche Verluste allein waren es nicht, die der Anstalt zum Schaden gereichten. Es konnte bei allen Verwahrungen gegen die „ungläubige Richtung", wie man sehr oft auch die von dogmatischen Vorurtheilen sich losmachende freiere Forschung zu bezeichnen beliebte, auch mitten in dieser Schule der Orthodoxie nicht fehlen an Reibungen aller Art, welche den ruhigen Bestand derselben gefährdeten und das Austreten tüchtiger Lehrkräfte zur Folge hatten. Nicht der Streit mit dem Irvingianismus allein führte zur Entfernung eines verdienten Lehrers des Hebräischen (Sam. Preiswerk von Basel); sondern noch weit tiefer griff die Krisis, welche die Entsetzung Edmund Scherers nach sich zog. Scherer hatte sich zunächst an Vinets System angeschlossen. Seine freiern kritischen Studien in Beziehung auf die Bibel brachten ihn mehr und mehr in Conflict mit der Inspirationslehre, die gerade Männer wie Gaussen in ihrer ganzen Strenge festhielten. Sein Bleiben an der theologischen Schule des Oratoire war zur Unmöglichkeit geworden. Er wandte sich Straßburg zu, wo er in Verbindung mit Colani eine Zeitschrift (Revue de Théologie) gründete, die ein Organ der liberalen Theologie, namentlich auch für das protestantische Frankreich wurde.

Ehe wir uns diesem zuwenden, haben wir die Genf benachbarte Kirche des Waadtlandes in's Auge zu fassen. Bekanntlich war das von Bern im Jahr 1536 eroberte Waadtland unter Berns Herrschaft geblieben bis zur Revolution vom Jahr 1798. Auch die Kirche war eine Domaine der Herren von Bern. Aber was ihr Verhältniß zum Staat betrifft, so dauerte auch unter der neuen waadtländischen Regierung dasselbe Abhängigkeitsverhältniß fort. Der kirchliche Sinn war den Wortführern der Revolution so viel als abhanden gekommen. Als am 4. Juni 1800 die Classen (Decanate) von Morges und Nyon sich über die religiöse Gleichgültigkeit der obersten Behörden beklagten, sah ein Laharpe (der Lehrer Kaiser Alexanders von Rußland) darin ein reactionaires Gebahren. Unter den Geistlichen, die dem Indifferentismus entgegenwirkten, zeichnete sich der treffliche Curtat aus (geb. 1759, gest.

*) Vgl. über ihn Pronier, in Herzogs Realenc. XIX. S. 538 ff.

als Decan in Lausanne 1832). Er war eine eigenthümliche Persönlichkeit. Entschieden der neuen Erweckung zugethan, wollte er doch nichts wissen von außerkirchlichen Versammlungen (Conventikeln). Vielmehr trat er offen gegen dieselben auf, als sie auch im Waadtland sich zu bilden anfingen. Das hohe Ansehen, das er mit Recht genoß, wurde dann auch von den irreligiösen Gegnern der Conventikel benutzt, um sich auf ihn zu berufen. „Ist Curtat gegen sie," hieß es, „so kann nichts Gutes an ihnen sein." Von dieser Zeit an wurde der Kampf der Parteien immer leidenschaftlicher. Die Anhänger der Erweckung wurden mit dem Spottnamen Momiers belegt, ihre Zusammenkünfte von rohen Pöbelmassen gestört und diese Störungen nicht selten als eine natürliche Wirkung der Conventikel betrachtet, gegen welche, als die öffentliche Ruhe und Ordnung gefährdend, von oben herab einzuschreiten sei. Ein neuer Beweis, wie der politische Liberalismus unter Umständen seine theoretischen Grundsätze praktisch verleugnen kann, solchen Glaubensrichtungen gegenüber, die sich nicht in die Schablone seiner Freiheitsideen fügen wollen. Es war hohe Zeit, daß nicht nur der Freiheit des Gewissens, (denn wer vermag diese anzutasten?) sondern auch der Freiheit der Culte zu ihrem Recht verholfen wurde. Und dazu fand sich der rechte Mann. Es wird hier der Ort sein, von Vinet zu reden.*)

Zu Ouchy, am Lemanersee, bei Lausanne, wurde Alexander Vinet den 17. Juni 1797 geboren. Sein Vater, erst Schullehrer, später Regierungssecretär, unterrichtete ihn und dessen Bruder selbst und übte über beide eine strenge Zucht. Frühzeitig regte sich in Alexander, dem ältern der Brüder (der jüngere starb bald) ein poetisches Talent. Zur Theologie bestimmt, machte er seine Studien auf dem Gymnasium und der Akademie Lausanne. Schon als zwanzigjähriger Jüngling folgte er einem Ruf als Professor der französischen Sprache und Litteratur an die Universität und das Pädagogium in Basel (1817). Es war die Zeit der Restauration der Hochschule. Hier lernte Vinet, da ihn seine Stellung mit deutschen Professoren in Verbindung brachte, auch deutsche Sprache und deutsches Wesen näher kennen. Wurde doch wenige Jahre nach ihm der Vertreter deutscher Theologie de Wette nach Basel berufen. Obgleich geistig anders geartet und von andern Voraussetzungen und Grundanschauungen ausgehend als dieser, trat er ihm doch nahe (er übersetzte sogar eine seiner Predigten in's Französische) und besuchte

*) Vgl. den wohlgeschriebenen, ausführlichen Artikel von J. Schmid in Herzogs Realenc. XVII. S. 766 ff., wo auch die weitere Litteratur.

auch eine Zeit lang seine Vorlesungen. Den eigentlichen theologischen Impuls erhielt er freilich wo anders her. Es waren die religiösen Bewegungen in seinem Heimathskanton. Ohne das Excentrische zu billigen was sich da einmischte, mußte er die Gewaltmaßregeln mißbilligen, mit denen man von oben herab den Bewegungen zu begegnen suchte. Gewissensfreiheit war das große Thema, das er von nun an innerlich in sich durcharbeitete, und dem er in Schrift und Rede Ausdruck gab. Selbst tief religiös angelegt und ein Mann des strengsten und zartesten Gewissens, fühlte er sich verpflichtet, das Heiligthum der Religions- und Gewissensfreiheit gegen unberufene Eingriffe zu vertheidigen, von welcher Seite sie herkommen mochten, ob von orthodoxer oder heterodoxer Seite. Er träumte von nichts anderem als von diesem Thema, wie er an seinen Freund Monnard schrieb. Schon im Jahr 1824 verfaßte er in Basel eine Flugschrift unter dem Titel: Du respect des opinions; worin er sich gegen jede Tyrannei erhebt die sich über die Gewissen Anderer zu herrschen anmaßt. Bald darauf bot sich ihm aber Gelegenheit, sich in umfassenderer Weise über sein Lieblingsthema öffentlich auszusprechen. Die Pariser Gesellschaft für christliche Moral hatte eine Preisaufgabe gestellt über die Freiheit der Culte. Und so verfaßte er seine Schrift: Mémoire en faveur de la liberté des cultes (Paris 1826), die ihm nicht nur den ausgesetzten Preis, sondern die kirchenhistorische Berühmtheit eintrug, die sich an seinen Namen knüpft. Schon hier finden sich auch die Grundgedanken ausgesprochen, die er später bei fortgesetztem Nachdenken über das Verhältniß von Staat und Kirche entwickelte. Dem Staat wird allein das Recht zugeschrieben, die bürgerliche Sittlichkeit so weit zu überwachen, als sie die Grundlagen des socialen Lebens beschließt (Sicherheit, Eigenthum, Schamhaftigkeit). Was darüber hinausliegt, was der Denk- und Gefühlsweise des Einzelnen oder ganzer Gesellschaften angehört, fällt nicht in den Bereich der staatlichen Gesetzgebung und Verordnung. Eine völlige Trennung von Staat und Kirche war damit grundsätzlich ausgesprochen. Die praktische Durchführung der Grundsätze wollte Vinet aber der Zeit oder vielmehr Gott überlassen, der Zeit und Stunde ordnet. Wie demüthig er selbst über seine schriftstellerische Leistung dachte, geht aus einer brieflichen Aeußerung an den schon genannten Freund hervor: „Der Erfolg, den ich soeben erlangt habe, ist der allerunerwartetste; ich dachte in der letzten Zeit nicht einmal daran, daß meine Schrift könnte bemerkt werden. Gott hat mich besser behandelt, als ich es verdiente. Ich hatte meine Anstrengungen nicht genug auf seine Ehre bezogen, um auf seinen Segen zählen zu

dürfen; allein er wollte mich ermuntern, ihm zu dienen. Möchte es ihm gefallen, mittelst dieser Schrift etwas Gutes zu wirken.“ Wir können den einzelnen Schriften und den Zeitungsartikeln nicht weiter nachgehn, die er im Zusammenhang mit den Ereignissen im Waadtland veröffentlichte. *) In allen spricht sich derselbe freie und zugleich fromme Sinn aus, der auch in seinen Predigten und in allen Kundgebungen seines Wesens wahrzunehmen ist und wobei die meisterhafte Handhabung der Sprache, die sich, bei aller auf den Styl verwendeten Sorgfalt, gleichwohl als Sprache des Herzens zu erkennen giebt, nicht wenig dazu beitrug, seinen Ideen auch bei Solchen Eingang zu verschaffen, die für theologische Erörterungen weniger empfänglich sind.

Bis zum Jahr 1837 hatte Vinet in Basel eine äußere Lebensstellung eingenommen, die ihm zu seinen schriftstellerischen Arbeiten auf dem theologischen Gebiete die nöthige Muße gewährte und ihm auch Gelegenheit gab, in Vorlesungen an ein größeres Publicum und in Gastpredigten seine religiöse Ueberzeugung auszusprechen und auf die nähern Umgebungen belehrend, anregend und erweckend einzuwirken. Auch seine Vorlesungen über französische Litteratur nahmen mehr und mehr einen theologischen Charakter an. So die Vorlesungen über die französischen Moralisten. Nun aber sollte ihm Gelegenheit werden, als theologischer Lehrer und zwar unter seinen Landsleuten französischer Zunge aufzutreten. Die Regierung von Waadt übertrug ihm den Lehrstuhl der praktischen Theologie an der Akademie zu Lausanne. Unter de Wette's Mitwirkung ertheilte ihm bei seinem Weggange von Basel die theologische Facultät die Doctorwürde. Dieselbe Ehre wurde ihm später (1846) zum zweiten Mal von Berlin aus zu Theil; ein Beweis, wie sehr die Vertreter der deutschen Wissenschaft die von ihm ausgegangene Richtung zu schätzen wußten. Daß Vinet nun auch in seiner neuen Stellung seine Ideen praktisch zu verwerthen strebte, läßt sich erwarten. Und auch dieß geschah nicht ohne Widerspruch und Kampf. Es zeigte sich dieß besonders bei den öffentlichen Verhandlungen über die Bedeutung der helvetischen Confession. Als der große Rath deren Abschaffung decretirte, bestritt Vinet dessen Competenz; allein das souveraine Volk, vor welches die Frage gebracht wurde, erklärte sich in seiner Mehrheit für die Abschaffung, und das Kirchengesetz vom 14. December 1839

*) Mehreres davon findet sich in der Zeitschrift: »Le Semeur« abgedruckt. Die Aufsätze wurden dann im Jahr 1837 unter dem Titel herausgegeben: Essais de philosophie morale et de morale religieuse.

brachte die Kirche in eine fast noch größere Abhängigkeit vom Staate, denn zuvor.

Zu einem gewaltigen Bruch in der Waadtländer Kirche kam es im November 1845. Es war ein scheinbar geringfügiger Anlaß, der dazu hinführte. Aber wer weiß nicht, daß es oft nur eines Tropfens bedarf, um ein bis an den Rand gefülltes Gefäß zum Ueberlaufen zu bringen. Nicht nur die sectirischen Momiers, sondern die Geistlichen der Landeskirche hatten unter dem sogeheißenen liberalen Regimente vieles zu leiden. Nun ging an sie die Zumuthung von Seiten des Staatsrathes, die vom großen Rath ausgearbeitete Verfassung von der Kanzel aus durch Verlesung einer Proclamation zu empfehlen. Schon früher hatten Proteste gegen das Verlesen rein politischer Acte auf der Kanzel stattgefunden, und in der That hatte ein Gesetz vom Jahr 1832 diese Verkündungen nur auf solche Erlasse beschränkt, die sich auf rein kirchliche Dinge beziehn. Gestützt auf dieses Gesetz weigerten sich etwa vierzig Pfarrer, der Aufforderung des Staatsraths Folge zu leisten. Dieser suspendirte die sich Weigernden. Nun fand bald darauf eine Versammlung der Pfarrer in Lausanne statt, und auf dieser wurde beschlossen, den massenhaften Austritt aus dem Staatsdienste zu erklären. Die Akte wurde von 156 Pfarrern unterzeichnet und in den folgenden Tagen traten noch 29 hinzu. Damit war das Signal gegeben zur Bildung der freien Kirche. Es kam damit nur zur praktischen Verwirklichung eines Gedankens, der wohl schon manche Seele im Stillen bewegt hatte, und die Bewegung solcher Gedanken hing unzweifelhaft mit der Theorie Vinets über die freie Kirche zusammen. Um so näher liegt uns die Frage, wie sich Vinet selbst zu dem Geschehenen stellte. Er erklärte sich mit den Motiven des Schrittes zwar nicht einverstanden, diesen selbst aber konnte er von seinem Standpunkt aus unmöglich mißbilligen. *) Auch er legte, nachdem er schon früher seinen Austritt aus der Waadtländischen Geistlichkeit genommen, im Mai 1845 seine Professur nieder; doch wurde er einige Wochen nachher auf den Lehrstuhl der französischen Litteratur berufen. Dieß hinderte ihn jedoch nicht, die Theologie Studierenden, die ihn darum baten, ferner mit seinem Rath zu unterstützen und ihnen Privatvorlesungen zu halten. Er sollte jedoch nicht mehr lange seines Amtes warten. Seine Gesundheit war schon lange untergraben, er bedurfte der Ruhe. Er zog sich nach Clarens zurück. Aber die gehoffte Ruhe fand

*) Vgl. Considérations présentées à Messieurs les Ministres démissionnaires par un ministre démissionaire. Lausanne 1845.

er erst, als ihn ein sanfter Tod am Morgen des 4. Mai 1847 aus der streitenden Kirche abrief, für die er während seines Lebens und Wirkens seine besten Kräfte eingesetzt hatte. Auf dem prächtig gelegenen Kirchhof von Clarens steht das Denkmal, das ihm Freunde gesetzt haben.

Die Geschichte der freien Kirche und ihre Stellung zur Nationalkirche kann hier nicht weiter verfolgt werden. Vieles ist für und wider geschrieben. Auch die Kundgebungen der öffentlichen Meinung von Seiten der kirchlich wie der unkirchlich Gesinnten gehen bis zu dieser Stunde weit auseinander. Daß auch politische und sociale Fragen mit der religiösen sich — vielleicht Vielen unbewußt — verflochten haben, läßt sich kaum in Abrede stellen. Eine aristokratische Ader, ein Verkennen des bildenden und erziehenden Elementes das in einer Volkskirche liegt, ein Hang zur Ausschließlichkeit auf religiösem Gebiete, das ist es, was der freien Kirche auch von Solchen vorgeworfen wird, die vor der persönlichen Ueberzeugung der Einzelnen die höchste Achtung haben. Daß übrigens auch die Nationalkirche seit der Zeit der Trennung einen neuen religiösen Aufschwung genommen, daß auch mancherlei Annäherungen zwischen den Getrennten stattgefunden haben, berechtigt zu der Hoffnung, daß mit der Zeit auch diese Wunde sich vernarben werde.

Schon stehen nicht nur der Waadtländischen, sondern auch andern Kirchen und zumal den schweizerischen Kirchen noch weitere Kämpfe bevor, ja haben solche Kämpfe schon begonnen, von denen wir nicht wissen, wie weit sie noch führen. Hat doch in neuester Zeit das Princip der freien Kirche im Kanton Neuchatel bereits durchgegriffen, und hie und da wird, und zwar von den entgegengesetztesten Standpunkten aus, an dem Verhältniß von Staat und Kirche gerüttelt. Und das nicht allein. Es handelt sich ja überhaupt darum, wie weit die Idee eines christlichen Volkes noch haltbar sei. Doch verirren wir uns nicht vom historischen Boden weg in das Gebiet der Weissagung, weder nach der optimistischen, noch nach der pessimistischen Seite hin. Wir haben jetzt nur noch von der protestantischen Kirche Frankreichs zu reden.

Die protestantische Kirche Frankreichs*) unterscheidet sich dadurch von den Kirchen, die wir bis dahin betrachtet haben, daß sie nicht die Landeskirche, sondern nur ein Bruchtheil der Bevölkerung, aber

*) Vgl. (Mäder) Die protestantische Kirche Frankreichs von 1787 bis 1846, herausgegeben von Gieseler. II. Leipzig 1848. Félice (Prof. in Montauban) Histoire des Protestans (reformés) de France. Kienlen, in Herzogs Realenc. IV. S. 547 ff. Vgl. (Ernst Stähelin) in Gelzers Monatsblättern 1853. Aug. S. 129 ff.

doch ein wesentlicher Bruchtheil und ein Ferment ist, das mächtig zur Entwicklung der Nation mitgewirkt hat und zur Stunde mitwirkt. Mit welcher Zähheit der französische Protestantismus an dem Bekenntniß der Väter festgehalten mitten unter den Verfolgungen, und wie er noch lange Zeit in den „Kirchen der Wüste“ sich als eine lebenskräftige Macht erwiesen hat, hat uns die frühere Geschichte gezeigt. Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts war es nun freilich auch hier anders geworden. Die Philosophie der Encyklopädisten, die Ideen Voltaire's und Rousseau's so wie der Revolution hatten auch sich vieler Protestanten bemächtigt, ja, bei Vielen schien es eine selbstverständliche Sache, daß der Protestantismus im Protestiren gegen jede Autorität bestehe. Nichts desto weniger hatten die alten hugenottischen Traditionen sich im Gedächtniß der Gemeinden und ihrer Prediger erhalten, und es bedurfte nur der Wiedererweckung (Réveil) im zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts, um auch hier wieder ein neues Glaubensleben anzufachen. Es bildeten sich erst kleinere Gemeinden von Gleichgesinnten in Paris (Chapelle Taitbout), in Lyon, Bordeaux und anderwärts. Die unbeschränkte Cultusfreiheit, die seit dem Sturze der Bourbonen eingetreten, begünstigte solche Bestrebungen. Einen öffentlichen (amtlichen) Charakter hatten diese Gemeinden nicht. Nun ließ zwar auch die Organisation der bestehenden Confessionskirchen, der lutherischen und der reformirten nicht mehr auf sich warten; näher in dieselbe einzugehn kann unsere Absicht nicht sein. Es traten auch hier die obwaltenden Gegensätze einer friedlichen Gestaltung hemmend entgegen, und so fanden es die der Erweckung Folgenden gerathener, im Mai 1849 in eine Union der freien Kirche (Union des églises évangéliques) zusammen zu treten.

Die vorhandenen Gegensätze zeigten sich auch auf dem theologischen Gebiet. Von den Ergebnissen der deutschen Wissenschaft nahmen, mit Ausnahme der Theologen die entweder in Straßburg studierten oder von dort aus ihre Fortbildung empfingen, Wenige Notiz; doch fehlte es auch der Akademie in Montauban nicht ganz an Männern, die einer der deutschen verwandten Richtung sich zuneigten. Es ist auch hier, wie bei den englischen Theologen, der philosophisch unvermittelte Begriff des „Uebernatürlichen“ (Surnaturel) und der damit zusammenhängende starre Inspirationsbegriff, der die Verständigung erschwert und der in den Augen der Gläubigen manches als „Rationalismus“ oder gar als „Unglaube“ erscheinen läßt, was auf das Prädicat eines durch Wissenschaft geläuterten und darum nicht weniger lebendigen Glaubens Anspruch machen zu können glaubt. Wie bei dem englischen Protestantis-

mus, so ist auch bei dem französischen die praktische Wirksamkeit auf dem Gebiete der innern Mission das überwiegend Vorwaltende. So ist die großartige Wirksamkeit nicht zu unterschätzen, welche die im Jahr 1833 gegründete „evangelische Gesellschaft" unter Katholiken und Protestanten entwickelt hat. Außer ihr wären noch andere zu nennen. Für die Unterstützung des Protestantismus erweist sich besonders die unter der Leitung von Grandpierre stehende Société centrale thätig. An solchen praktischen Bestrebungen haben sich selbstverständlich, und vielleicht mehr als in Deutschland, die Laien betheiligt. Sie haben von jeher ein wichtiges Element in der reformirten Kirche Frankreichs gebildet. Ich brauche nicht erst an die Namen derselben zu erinnern, unter welchen der eines Guizot hervorragt, der mit seinem Wahlspruch „Einheit in der Freiheit" die Sache des Protestantismus auch vom politischen Standpunkt aus in schwierigen Zeiten vertheidigt hat. Aber auch eines anderen Staatsmannes aus dem Anfange unserer Periode ist noch zu gedenken, des Mannes von schweizerischer Abstammung, der mit Recht unter „die schönsten Zierden des französischen Protestantismus" gerechnet wird, Philipp Albert Stapfer. Geboren den 23. September 1766 zu Bern, hatte er die Stürme der Revolution in seinem Vaterlande mit durchgemacht und während der helvetischen Regierung (seit 1798) die Stelle eines Cultministers vertreten. Er war es gewesen, der Pestalozzi in seinen philanthropischen Bestrebungen unterstützte. In der Zeit der Mediation zog er sich in's Privatleben zurück und siedelte dann nach Paris über. Sein Salon wurde der Vereinigungspunkt für die Männer ernster Wissenschaft. Wir finden da auch Cousin und Guizot. Er gab sich auch alle Mühe, den Franzosen das Verständniß für deutsche Philosophie zu eröffnen, zunächst für die Kantische Philosophie. Aber auch für das religiöse Leben war seine Erscheinung von nicht geringer Bedeutung. Es bestand eine aus Protestanten und Katholiken gemischte Gesellschaft der „christlichen Moral", als deren thätigstes Mitglied und Mitarbeiter Stapfer erscheint, der auch mit Vinet befreundet war. Er starb den 27. März 1840. „Das deutsche und das französische Element," bezeugt von ihm sein französischer Biograph Pressensé,*) „vermischen sich auf dem Grund seiner starken Ueberzeugung, wie zwei Metalle, einer starken Flamme ausgesetzt, sich in einander verschmelzen."

Als ein echt französisches Charakterbild einer neuern Generation,

*) In Herzogs Realenc. XV. S. 8. Vgl. auch den Semeur (von Vinet) 1. April 1840.

wie sie unter dem Einfluß des Réveil sich gebildet, heben wir endlich noch heraus Adolph Monod,*) der als der erste protestantische Kanzelredner Frankreichs auch vor der Welt berühmt als ein Christ von bewährtem Glauben und liebesthätiger Gesinnung im gesegneten Andenken seiner Glaubensgenossen lebt Er wurde im Jahr 1802 zu Copenhagen geboren, wo sein Vater, Jean Monod, die Predigerstelle an der französischen Gemeinde versah. Er war der vierte Sohn einer Familie, die nicht weniger als zwölf Kinder zählte. Der Vater folgte im Jahr 1808 einem Ruf nach Paris, zu der Zeit, als die evangelische Gemeinde daselbst aus den Trümmern der Verwüstung, welche die französische Revolution hinterlassen, sich wieder erhob. Adolph war also bei dieser Uebersiedlung erst 6 Jahre alt. Er besuchte erst das Collège Bonaparte zu Paris, wandte sich aber dann nach Genf, um dort seine philosophischen und theologischen Studien im Jahr 1824 zu vollenden. Wir kennen bereits den Zustand der damaligen Akademie und ihre herabgekommene theologische Bedeutung. Eine Reise, die er im Jahr 1825 unternahm, führte ihn nach Neapel. Dort gründete er eine evangelische Gemeinde, der er selbst bis zum Jahr 1827 als Prediger und Seelsorger vorstand. Aus Italien zurückgekehrt wurde er als Pastor der protestantischen Kirche nach Lyon berufen. Eine scharfe Predigt über die Frage: Qui doit communier? worin er den Abendmahlsgenossen, die sich gleichgültig dem Tische des Herrn nahten, mit starken Worten in's Gewissen redete, zog ihm nicht nur den Tadel Vieler, sondern auch die Absetzung von seinem Amte zu. Er eröffnete nun auf eigne Hand hin einen Saal, der bald mit einer geräumigen Kapelle vertauscht wurde. Aus diesen Anfängen bildete sich eine Gemeinde hervor, die noch heute als eine lebendige Zeugin des evangelischen Glaubens dasteht. Jetzt erst fand Monod, dessen große Rednergabe seinen Ruf über ganz Frankreich auszubreiten begann, die Anerkennung von Seiten der Regierung, die ihm früher versagt worden war. Er wurde im Jahr 1836 nach Montauban berufen an die dortige theologische Schule. Hier war er Professor und Prediger zugleich und wirkte in einem Zeitraum von 11 Jahren nach beiden Seiten segensreich. Freiwillig hielt er jeden Sonntag Gottesdienst und benützte die Ferienzeit zu evangelischen Reisepredigten in Südfrankreich. Ueberall, wo er hinkam, strömte ihm das heilsbegierige Volk zu. Sein Name wurde von nun an erst recht als der erste unter allen berühmten Namen genannt, welche die Geschichte der fran-

*) S. den Artikel von Bonnet in Herzogs Realenc. IX. S. 733 ff.

zösischen Kanzelberedsamkeit kennt. Auf ihn richtete nun auch das reformirte Consistorium von Paris seine Blicke, als es sich um die Wiederbesetzung einer Predigerstelle handelte. Monod folgte dem Rufe. Neun Jahre war ihm vergönnt in der Hauptstadt das Evangelium Christi zu verkündigen, in der alle Versuchungen der Welt die Seelen der Menschen nach ganz andern Zielen verlockten. Die Kirche des Oratoire füllte sich allsonntäglich mit Zuhörern, die theils die Macht des Redners bewunderten, nicht geringen Theils aber auch von der Macht des Evangeliums ergriffen wurden. Außerdem hielt er noch jeden Sonntag Abend eine Bibelstunde. So glänzend auch die Gaben des Mannes waren, so ging er doch nicht auf den Beifall der Menschen aus. „Unsterbliche Seelen aus dem Verderben zu retten" war das ernste Ziel, das er sich setzte. Und so war es denn auch nicht nur seine Predigt, es war seine Erscheinung selbst, die den Eindruck eines ganzen Menschen und eines ganzen Christen machte, wodurch er sich mitten im Strome der ihn umfluthenden Pariser Welt einen mächtigen Anhang gewann. Aus dieser Zeit stammen auch seine durch den Druck veröffentlichten Predigten, unter denen die zwei über den Beruf der christlichen Frauen (La femme) und die fünf über den Apostel Paulus schon ihrer vollendeten rednerischen Darstellung wegen auch im Auslande mit Bewunderung, von Vielen aber auch mit Erbauung gelesen wurden. Die Predigten gehen ihrer Form nach freilich oft weit über das hinaus, was die deutsche Predigt sich zum Ziel setzt; aber eben deßwegen bilden sie auch eine nicht zu unterschätzende Ergänzung zu ihr. Es ist allerdings der religiöse Individualismus, wie er dem ganzen Réveil eigen ist, der hier zu seiner ganzen Entfaltung kommt. Es ist der hohe Schwung einer Begeisterung, wie sie nur dem christlichen wiedergeborenen Herzen entstammt und unwiderstehlich an die Seelen andringt, dem wir hier begegnen, während das Lehrhafte, das ruhig Erwägende, Erörternde, wie wir es an der deutschen Predigt vielfach gewohnt sind, dagegen zurücktritt.

Als Monod eben auf dem Höhenpunkt seines Ruhmes und seiner Wirksamkeit stand, im Jahr 1856, ward er von einer schweren Krankheit ergriffen, die ihm zur letzten Läuterung, den Umgebungen aber zur Stärkung und Erhebung diente. Jeden Sonntag Nachmittag vereinigten sich seine christlichen Freunde um sein Krankenlager, das bald sein Sterbelager werden sollte. Einer seiner Collegen las einen Abschnitt aus der heil. Schrift vor und betete. Dann nahm der Kranke das Wort. Die Zeugnisse, die er darin ablegte, sind von Freundeshand aufgeschrieben

und nach seinem Tode veröffentlicht worden (Adieux d'Adolphe Monod à ses amis et à l'église). Er starb den 6. April 1856.

Neben der Richtung, die Monod vertrat, hatte die mehr rationalistisch gefärbte „Orthodoxie moderne" eines Athanas Coquerel, Vater, dessen Beredsamkeit Viele anzog, ihre Verehrer. Aber weder er noch sein mehr mit der neuern Theologie befreundeter Sohn wurden von der strengern Partei gutgeheißen. Endlich kam es auch in den jüngst verflossenen Jahren und Tagen zu einem Kampf zwischen der modernen, in mancher Hinsicht vermittelnden Richtung, die der jüngere Coquerel und Andere mit ihm vertraten, und der orthodoxen, positiven, die sogar an Guizot ihren Vertreter fand.

Eben so wenig als das protestantische Frankreich konnte das früher so abgeschlossene England sich dem Einfluß der modernen Theologie entziehen, wie sie seit Schleiermacher und Hegel in Deutschland sich hervorgethan. Die starre Inspirationstheorie, die auch die edlern Gewächse des zum lebendigen Glauben erwachten Christenthums mit einer spröden Kruste überzog, mußte nach und nach einer freiern Ansicht vom Bibelkanon weichen, wie der historische Thatbestand desselben sich allen denen mit Nothwendigkeit aufdringt, die nicht absichtlich ihre Augen demselben verschließen wollen. Dieß zeigte sich bei den von ihrer Zeitschrift Essays and Reviews genannten Essayisten*) in England und den kritischen Untersuchungen über den Pentateuch von Seiten des Bischofs Colenso in Natal. Mag es auch sein, daß in diese neue Strömung manches sich eingemischt hat, was den tiefern Offenbarungsgehalt der heiligen Urkunden verkannte und zur alten rationalistischen Verflachung zurücktrieb: der Kampf konnte nicht ausbleiben und er harrt noch seiner weitern Durchführung. Mit Machtsprüchen und Excommunicationen läßt sich die Opposition auch auf dem kirchlichen und theologischen Gebiet nicht mehr zurückdrängen, sie muß durch den Ernst der Wissenschaft auf ihr Maß zurückgeführt und in die ihr gezogenen Schranken gewiesen werden. Mit welchem Erfolge, wird uns erst die Zukunft lehren.

---

*) S. den Artikel von Schöll, Oxforder „Essays and Reviews" und die englische Theologie, in Herzogs Realenc. XX. S. 259 ff.

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Nachträgliches über das Sectenwesen hie und da. Johanna Southcote in England. — Der Theosoph Schönherr und die Mucker in Königsberg. — Die Secten im Württembergischen. Die Michelianer und Pregizerianer. — Die Antonianer in der Schweiz. — Die Neutäufer. — Das Kirchen- und Sectenwesen in Amerika. — Die Amerikanische Theologie. Edwards, Channing, Parker. — Der Methodismus. — Das Mormonenthum. — Ueber die Selbstauflösung des Protestantismus. — Die evangelische Allianz. Der Protestantenverein.

Es sind uns schon in unsrer bisherigen Darstellung Erscheinungen begegnet, von denen wir zweifelhaft sein konnten, ob wir sie den Secten, und einzelne Persönlichkeiten, bei denen wir ebenfalls uns fragen konnten, ob wir sie den Schwärmern, den Separatisten und Sectenstiftern zuzählen oder eine aparte Stellung ihnen anweisen sollten. Je ausgeprägter das individuelle Leben auch auf dem religiösen und kirchlichen Gebiete zur Geltung gelangt, und je stärker die Wechselwirkung hervortritt zwischen dem, was historisch zu Recht besteht und dem, was sich erst ein Recht der Existenz innerhalb der Kirche zu erringen sucht, desto weniger scharf läßt die Grenze sich ziehen zwischen dem, was in der Kirchengeschichte als solcher und dem, was in der Secten- oder gar, wie es ehemals hieß, in der „Ketzergeschichte" zu behandeln ist. Wie hätten wir z. B. von der deutschen protestantischen Kirche reden können, ohne die verschiedenen Formen des Pietismus, von der englischen, ohne des Methodismus, des Puseyismus, Irvingismus, Darbysmus, von der schwedischen, ohne eines Nielssen Hauge und der Leser zu gedenken? Und wie leblos wäre die Kirchengeschichte bis dahin verlaufen ohne das Eintreten hervorstechender Persönlichkeiten, auf denen freilich hie und da die Schmach des Sectirischen, ja des Fanatischen lag, die aber gerade dadurch auch der Welt interessant wurden. Wir erinnern an Zinzendorf, Lavater, Stilling, Swedenborg, Frau von Krüdener. Um alle diese Namen

haben sich Parteibenennungen von —anern und —isten geschaart. Gleichwohl ist es uns begegnet, daß wir nicht jede Persönlichkeit, nicht jede Erscheinung dieser Art in den Rahmen unsrer Darstellung aufnehmen konnten. Und so müssen wir, um der Anforderung an Vollständigkeit unserer geschichtlichen Berichterstattung einigermaßen zu genügen, uns zu einem Nachtrag dessen entschließen, was noch außerhalb dieses Rahmens liegt. Wir thun es ohne weitere systematische Ordnung. So tragen wir aus der englischen Geschichte nach das Bild einer Schwärmerin, Johanna Southcote, gleich aus dem Anfang dieses Jahrhunderts. Obgleich schon in vorgerückten Jahren (sie zählte deren bereits 65), bildete sie sich ein, sie sei die in der Offenbarung Johannis (12, 1) beschriebene Braut des Lammes, das Sonnenweib, welches den Messias gebären sollte. Mit dem Jahr 1801 begann sie mit der Kundgebung ihrer Prophezeiungen. Bald gelang es ihr, eine besondere Kapelle in London für ihren Gottesdienst zu erhalten. Eine prachtvolle Wiege stand für den neuen Messias bereit, der auf sich warten ließ, bis nach langem vergeblichen Harren die Prophetin im December 1814 an der Trommelsucht starb. Ihre Anhänger, die Neu-Israeliten oder Sabbatharier drangen auf strenge Beobachtung des mosaischen Gesetzes. Sie hofften auf die Auferstehung der Southcote und die Geburt des Messias noch um's Jahr 1831.

Großes Aufsehn machte in den Dreißigerjahren ein religiöser Proceß in Königsberg, der gegen die dortigen Prediger Ebel und Diestel und die mit ihnen verbundenen Conventikelbrüder, vom Volke „Mucker" genannt, geführt wurde. Die theologische Richtung, welche jene beiden Männer verfolgten, hing zusammen mit der Lehre eines bereits im Jahr 1826 verstorbenen Theosophen und Propheten Johann Heinrich Schönherr (geb. 1770 zu Memel). Dieser nach Originalität des Denkens ringende Sonderling,*) den schon Kant als einen unklaren Kopf bezeichnete, hatte sich aus manichäischen und gnostischen Reminiscenzen ein System zusammengebraut, dessen Grundlage ein im Leben Gottes wie dem des Menschen sich bekämpfender Dualismus ist

*) Als solchen gab er sich schon äußerlich zu erkennen durch die abenteuerliche Tracht, in der er auftrat, in orientalischem Talar mit einem Bart bis auf den Gürtel. Unter anderm kam er auf die verrückte Idee, ein Schiff ohne Segel zu bauen, das gegen Strom und Wind ankämpfen und zugleich eine Schiffsmühle treiben sollte. Auch die Kraft des Dampfes sollte durch andere Mittel ersetzt werden. Das Schiff nannte er „Schwan". Eine Fahrt damit auf dem Pregel fiel aber unglücklich aus und der Erfinder brauchte für den Spott der Leute nicht zu sorgen.

und mit dem ich Sie hier nicht weiter behelligen will.*) Es hatte sich um ihn ein Kreis von Männern und Frauen (meist aus höhern Ständen) geschlossen, die seine Lehre als eine esoterische Lehre für die Auserwählten bewahrten; manche von ihnen scheinen sogar nie in die Geheimnisse derselben eingeweiht, sondern nur als Exoteriker zu den erbaulichen Versammlungen zugelassen worden zu sein. Gegen diese Versammlungen richtete sich nun, wie anderwärts gegen die Pietisten und Momiers, die solchen außerkirchlichen Verbindungen von jeher abgeneigte Volksmasse. Die Aufregung wuchs in dem Grade, als sich allerlei nachtheilige Gerüchte über die Dinge verbreiteten, die, aller Sittlichkeit zum Hohn, in diesen Versammlungen getrieben würden und die sich wohl auch mit dem theosophischen System von dem Verhältniß des Männlichen zum Weiblichen unschwer in Verbindung bringen ließen. Aber ein anderes ist das Ziehen von Consequenzen aus einem System zu Gunsten einer aufgeregten Volksstimmung, ein anderes der gerichtliche Beweis. Was den letzteren betrifft, so haben die weitläufig geführten Criminal-Untersuchungen zu keinem sichern Resultat, wohl aber zu einer Amts-Entsetzung der beiden Prediger geführt, die sich jedoch mehr auf „grobe Fahrlässigkeit" (resp. Tactlosigkeit) in ihrer Amtsverwaltung, als auf die ihnen und ihren Anhängern Schuld gegebenen Unsittlichkeiten stützte. In Betreff dieser konnte auch nicht das Geringste erhärtet werden. Zur Rechtfertigung der Prediger sind nun auch die Akten vollständig veröffentlicht worden, auf die wir verweisen. Sowenig auch dieser Proceß denen gleichgültig sein konnte, die sich in denselben verwickelt sahen, so wenig kann er in seinen Einzelnheiten uns näher berühren. Er mag einzig einen Beleg geben, wohin die Leidenschaft der Parteien führt, wenn sie von religiösen Vorurtheilen der einen oder andern Art geleitet ist. Nicht nur der orthodoxe Eifer, sondern auch sein Gegentheil, die Verstimmung gegen alles sogenannte „Pietistische" hat mehr als einmal zu ungerechten Verdächtigungen und ärgerlichen Verfolgungen geführt.**)

Einen harmlosern Verlauf hat im Ganzen das Sectenwesen in Württemberg genommen.***) Dort ist es auch wenigstens in Gestalt des Pie-

*) Einen Abriß seines Lebens und seiner Lehre giebt Erbkam in Herzogs Realenc. XIII. S. 620 ff., wo auch die Litteratur; vgl. auch Illgens Zeitschrift für histor. Theologie VIII. 1838. S. 106 ff.

**) Dankenswerthe Aufschlüsse über den ganzen Proceß giebt die Schrift des Grafen von Kanitz, Aufklärung über den 1835—42 zu Königsberg in Preußen geführten Religionsprozeß. Basel und Ludwigsburg 1862. 4°.

***) Ueber das Weitere verweisen wir auf Grüneisen, Abriß einer Geschichte

tismus einheimisch und hat schon deßhalb auf größere Duldung Anspruch. Nichts desto weniger wurden separatistische Bewegungen auch hier nur ungerne gesehen und wenn ihnen nicht ein Ausweg bereitet wurde, wie der Gemeinde von Kornthal,*) so blieb nur als letztes Mittel die Auswanderung. Das zeigt sich uns bei der Gemeinschaft der Harmonisten, die der pietistisch erweckte Bauer Georg Rapp (geb. 1770), im Volksmunde „der Räpple" um sich sammelte, und der, weil die Landesregierung seinen communistischen Ideen entgegentrat, im Jahr 1803 mit seinen Anhängern nach Nordamerika auswanderte, um bei Pittsburg sich niederzulassen. Dort stiftete er ein Gemeindewesen, das den Namen „Harmonie" erhielt. Nachdem er jedoch diese Colonie an einen Robert Owen verkauft, gründete er im Jahr 1811 am Ohio die Colonie „Economy", welcher er als Patriarch und Priester in höchster Selbstherrlichkeit vorstand. Durch den Hinzutritt eines Störenfrieds, des Schwärmers Bernhard Müller, der sich Proli nannte und eine neue geistliche Weltmonarchie stiften wollte, kam es im Jahr 1831 zu Zerwürfnissen. Proli stiftete sodann in Philippsburg die Neu-Jerusalems-Gesellschaft und waltete hier als Großimperator des tausendjährigen Reiches. Zuletzt fand er seinen Tod in den Wellen des Missouri.

Von den im Württemberger Lande einheimisch gebliebenen Secten will ich hier nur zwei nennen, die einen merkwürdigen Gegensatz zu einander bilden, die Michelianer und die Pregizerianer. Die Ersteren haben ihren Namen von dem Bauer Johann Michael Hahn, der nicht mit dem Theosophen Philipp Matthäus Hahn zu verwechseln ist, von dem wir früher gesprochen.**) Der Bauer Johann Michael ist geboren den 2. Februar 1758 zu Altdorf bei Böblingen. Von seinem Vater zum Metzger bestimmt, verrieth der Knabe ganz andere Dispositionen. Schon in der Schule zeigte er eine Neigung zu stillem Nachdenken und schloß sich an die pietistischen Kreise an. Er trat auf einem entlegenen Separatistenhof in Dienste, wo er seinem innern Drang ungestört folgen konnte. Hier vertiefte er sich immer mehr in die Bibel unter fleißigem Gebet und hatte auch Erleuchtungen. Er schrieb nieder, was er in solchen Stunden erfahren. Eine Reise in die Schweiz verschaffte ihm die Bekanntschaft mit Lavater, Pfenninger und andern

---

der religiösen Gemeinschaften in Württemberg, in Illgens histor. theol. Zeitschrift vom Jahr 1841 und auch Römers kirchliche Geschichte Württembergs. 1843.

*) s. S. 455 ff.

**) s. Vorl. Bd. VI. S. 377.

Männern dieser Richtung. Nun wurde er ein „Stundenhalter". Seine Conventikel hatten sich eines ansehnlichen Zulaufes zu erfreuen. Der fromme Karl Heinrich Rieger,*) ein Mann aus der Bengel'schen Schule, nahm den theologischen Autodidacten in Schutz gegen die Anklagen, die sich in der Kirchenbehörde wider ihn erhoben. Ja, er suchte ihn für den geordneten Kirchendienst zu gewinnen, indem er ihn ermunterte, bei schon etwas vorgerückten Jahren förmlich Theologie zu studieren. Das that nun Hahn nicht, nahm sich aber gleichwohl Riegers Rath zu Herzen, sich mehr an die Schrift zu halten als an Jakob Böhm und ähnliche Geister. Von ihnen losmachen konnte er sich indessen nicht. Und so bildete er sich, seine Bibel durch die mystische Brille lesend, auch sein eignes theosophisches System aus, das vielfach an die Lehren früherer Mystiker erinnert. So namentlich das Hervorheben der Heiligung im Verhältniß zur Rechtfertigung, das Dringen auf den Christus in uns auf Kosten des Christus für uns, die Betonung des Individuellen auf Kosten des historisch Positiven. Jeder muß das, was Christus an sich erfahren und gelitten hat, persönlich in sich durchmachen und an sich erfahren. Es war dieß nicht bloße Redensart. Es wurde damit Ernst gemacht. Die Michelianer beflissen sich eines strengen christlichen Wandels. Separatisten waren sie nicht; sie trennten sich nicht förmlich von der Landeskirche, zogen sich aber allerdings von ihr zurück, seit die moderne Richtung (unter Griesinger) auch im orthodoxen Württembergerlande Eingang gefunden hatte. Unter Michelianischem Einfluß stand auch die früher erwähnte Bewegung, die zur Bildung einer eignen Gemeinde in Kornthal führte.**) Die letzten 24 Jahre seines Lebens verlebte Michael Hahn ungestört auf dem Schloßgute der Herzogin Franciska von Württemberg in Sindlingen bei Herrnberg. Dort starb er auch im Jahr 1819. Mehrere seiner Lieder sind in das Württembergische Gesangbuch aufgenommen worden.***)

*) Die Württembergische Kirchengeschichte kennt der Rieger mehrere. Georg Konrad Rieger, geb. zu Cannstadt den 7. März 1687, gest. den 16. April 1743 als Decan und Hospitalprediger in Stuttgart, war ein hochbegabter Prediger, dessen Werke noch jetzt nicht nur in Württemberg, sondern auch in weitern Kreisen geschätzt sind. Sein Sohn, Karl Heinrich, von dem hier die Rede ist, war Mitglied der Württembergischen Ober-Kirchenbehörde und ein Hauptgegner des neologisch gestimmten Prälaten Griesinger, auch in der früher besprochenen Gesangbuchsache. Auch er war ein gesegneter Prediger. Er ist geb. in Stuttgart 1726, gest. als Consistorialrath daselbst den 15. Januar 1791. Das Weitere bei Palmer, in Herzogs Realenc. XIII. S. 32.

**) s. S. 455 ff.

***) Grüneisen, in Herzogs Realenc. V. S. 472.

Während nun die Michelianer den Ernst der Heiligung betonten, legten ihre Gegner, die Pregizerianer, den ganzen Nachdruck auf die einmal durch Christus für uns geschehene Erlösung, und setzten dem strengen Ernste der Michelianer jene Freudigkeit im Geiste entgegen, welche die mit Gott Versöhnten immerdar durchströmen soll. Ihren Namen haben sie erhalten von dem Stadtpfarrer Christian Gottlob Pregizer in Haiterbach auf dem Schwarzwalde (gest. 1824). Sie behaupteten, der Christ bedürfe, nachdem er in der Taufe wiedergeboren, keiner weiteren Buße mehr, sondern das Christenthum bestehe lediglich in der Aneignung des Verdienstes Christi durch den Glauben. Diese allzeit fröhliche Stimmung giebt sich auch in den Liedern der Pregizerianer kund, die sich nach den fröhlichen weltlichen Melodien sogenannter „Gassenhauer" bewegen. In ihrem Glaubensstolze sahen manche dieser Glaubensbrüder mit Bedauern auf die „Arm-Sünder-Christen" herab, die sich mit ihrem Heiligungswerke abmühten. Bei ihrem Antinomismus halten sie auch das Arbeiten am Sonntag für keine Sünde, weil sie, die Gläubigen, nicht mehr unter dem Gesetze stehen, wie „die Werkler". Das Volk aber nennt sie hinwiederum die „Galoppchristen", die mit leichtem Sprunge in den Himmel wollen. Man hat beobachtet, daß die Michelianer mehr der wohlhabenden, die Pregizerianer der ärmeren Volksclasse angehören; die Zahl ihrer Versammlungen (im Verhältniß zu denen der übrigen Conventikel) wird auf 10 Procent berechnet.

Aus der Kornthaler Gemeinde ist durch einen Sohn des Stifters derselben, durch Christoph Hoffmann, die Anregung hervorgegangen zur Bildung eines evangelischen Vereins, der, Angesichts der unrettbaren kirchlichen Zustände der abendländischen Christenheit, sich dem Mutterlande wieder zuwende und somit die „Sammlung des Volkes Gottes im heiligen Lande" sich zum Ziel setzt. In der Vorrede zu der von dem Stifter herausgegebenen „Süddeutschen Warte" vom Jahr 1854 wurde der Gedanke in Anregung gebracht, und im folgenden Jahr eine Versammlung der „Freunde Jerusalems" in Ludwigsburg gehalten. Man beschloß eine Zuschrift an die deutsche Bundesversammlung, die bis zum 30. September 439 Unterschriften zählte, des Inhalts: „Der deutsche Bund wolle den türkischen Sultan veranlassen, den Gemeinden, welche die Gesellschaft des heiligen Volkes in Jerusalem im heiligen Lande zu errichten beabsichtige, die Ansiedlung zu gestatten, mit der Freiheit, ihre bürgerlichen und religiösen Angelegenheiten selbst zu ordnen." Der Bundestag ging auf die Sache nicht ein. Gleichwohl veröffentlichte der Verein einen Verfassungsentwurf des Volkes Gottes, dessen Haupt-

gedanken folgende sind: Die Gesellschaft hält fest an dem Gesetze Mosis, die Opfergesetze, die Speisen und Tage ausgenommen; sie giebt sich eine bürgerliche Organisation in Beziehung auf Vertheilung des Landes u. s. w. Bald darauf erschien ein „Aufruf an die Christen und Juden" zur Unterstützung der Sache. Die Kosten wurden auf 5 Millionen Gulden veranschlagt. Die Beiträge flossen indessen höchst spärlich, bis zum August 1855 waren 500 Gulden eingegangen. Inzwischen sammelten sich die Glieder dieser Jerusalemsgemeinde in dem Dorfe Kirschenhartdorf, unweit Marbach. Hoffmann wurde zum Bischof derselben gewählt. Ein Consistorialerlaß vom 2. Juli 1861 hat wegen der Schulangelegenheiten u. a. Verfügungen getroffen, ohne jedoch die neue Religionsgesellschaft förmlich anzuerkennen. Das Weitere muß die Zukunft lehren.*)

Eben so wenig als das Württembergische können wir das schweizerische Sectenwesen in's Einzelne verfolgen. Die frühern separatistischen Bewegungen setzten sich hie und da fort oder traten unter neuen Namen hervor. Auch an neuen Propheten fehlte es nicht. Im Jahr 1801 trat ein solcher auf in der Person eines gewissen Anton Unternährer aus dem Entlibuch, der sich für den Messias ausgab und im Jahr 1824 sein Leben im Gefängniß beschloß. Von ihm schreibt sich die Secte der Antonianer her, welche im Kanton Bern und auch anderwärts in der Schweiz Anhang fand und die in ihren Grundsätzen mit den früher erwähnten der Brügglersecte zusammenhing. Aus ihr ging der Schwärmer Christian Michel und sein Anhang hervor. Diese schweizerischen Michelianer sind aber nicht mit den vorhin besprochenen schwäbischen zu verwechseln.**) Sie haben auch nicht diese Bedeutung erlangt.

Die Wiedertäuferei hatte, wie wir wissen, schon in den Tagen der Reformation in der Schweiz sich ausgebreitet. Trotz der Verfolgungen haben sich bis auf diesen Tag Reste der alten Wiedertäufer (z. B. im bernischen Jura und dem Münsterthal und der Gegend um Basel) erhalten, die „ein stilles und ruhiges Leben führen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit" und sich unter einander erbauen nach ihrer Väter Weise. Die Meisten unter ihnen sind Pächter und wegen ihres Fleißes, ihrer Treue und Redlichkeit geschätzt. Von ihnen sind aber, so wie auch von

---

*) Vgl. Hengstenbergs KZ. 1856. Darmst. KZ. 1861. November und über die Ansiedlung der „Gesellschaft des Tempels im heiligen Lande" (bei Jaffa) die A. A. Z. 1872 Nr. 106.

**) Ueber Christian Michel und seinen Anhang s. Zyro, in Trechsels Beiträgen zur Geschichte der schweiz. ref. Kirche des Kantons Bern. Heft 1.

den Mennoniten, die am Niederrhein und anderwärts ihre wohlgeordneten und blühenden Gemeinden haben, die sogenannten Neutäufer zu unterscheiden, die auch ihrer ganzen Erscheinung nach der Neuzeit angehören. Es ist ja wohl natürlich, daß die Frage nach der biblischen Berechtigung der Kindertaufe immer wieder auftauchen muß, solange man an den Buchstaben der Schrift in gesetzlicher Weise sich hält. Auch liegt es bei Erörterung der Lehre von der Wiedergeburt nahe, den Moment derselben, wo man ihn einmal glaubt angeben zu können, auch mit „dem Bade der Wiedergeburt", der Taufe, in äußere Verbindung zu bringen. Und so kann es nicht auffallen, wenn je und je bei religiösen Erweckungen die Aufforderung zur Wiedertaufe oder vielmehr zu der Taufe sich zeigt, die man von diesem Standpunkt aus für die allein berechtigte hält. So haben wir auch nach der Reformationszeit Baptistengemeinden in England, in Amerika entstehen sehen. In Deutschland war es zunächst der in Hamburg auftretende Baptistenprediger Oncken, der auf seinen Rundreisen die anabaptische Frage wieder in Anregung brachte. Es gelang ihm unter andern in Stuttgart eine kleine Gemeinde zu stiften, die meist aus Handwerkern und aus Bewohnern der benachbarten Dörfer bestand. Sie nannten sich „Freunde der christlichen Wahrheit". Ein Hauptmitglied war der Claviermacher Schaufler, der sich auch standhaft weigerte, sein im Jahr 1837 ihm gebornes Kind taufen zu lassen. Im October 1838 empfingen 22 Personen an verschiedenen Tagen durch den von Hamburg her eingetroffenen Oncken die Flußtaufe im Neckar, und eine zweite Taufhandlung derselben Art fand, von Schaufler verrichtet, im December statt. Von Seiten der staatlichen und kirchlichen Behörden wurde ihnen weiter nichts in den Weg gelegt. *)

Aehnliche Erscheinungen zeigten sich auch in verschiedenen Kantonen der Schweiz, in Aargau (ein Haupt der Secte Samuel Fröhlich), Bern, Zürich, St. Gallen, Thurgau. Das Verfahren der Regierungen war ein verschiedenes. **) Gerade die dem politischen und religiösen Fortschritt huldigenden Behörden zeigten sich in dieser Hinsicht eine Zeit lang intolerant, indem sie, den Renitenten gegenüber, (mit Hülfe der Landjäger) Zwangstaufen anordneten. In Folge der durch die schweizerische Bundesverfassung (1848) gewährleisteten Cultusfreiheit mußten indessen solche Zwangsmaßregeln aufhören.

---

*) Vgl. Baur, Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. S. 547. 48.

**) Vgl. Finslers Statistik: S. 80—85. 124—27. 283. 358. 394.

zösischen Kanzelberedsamkeit kennt. Auf ihn richtete nun auch das reformirte Consistorium von Paris seine Blicke, als es sich um die Wiederbesetzung einer Predigerstelle handelte. Monod folgte dem Rufe. Neun Jahre war ihm vergönnt in der Hauptstadt das Evangelium Christi zu verkündigen, in der alle Versuchungen der Welt die Seelen der Menschen nach ganz andern Zielen verlockten. Die Kirche des Oratoire füllte sich allsonntäglich mit Zuhörern, die theils die Macht des Redners bewunderten, nicht geringen Theils aber auch von der Macht des Evangeliums ergriffen wurden. Außerdem hielt er noch jeden Sonntag Abend eine Bibelstunde. So glänzend auch die Gaben des Mannes waren, so ging er doch nicht auf den Beifall der Menschen aus. „Unsterbliche Seelen aus dem Verderben zu retten“ war das ernste Ziel, das er sich setzte. Und so war es denn auch nicht nur seine Predigt, es war seine Erscheinung selbst, die den Eindruck eines ganzen Menschen und eines ganzen Christen machte, wodurch er sich mitten im Strome der ihn umfluthenden Pariser Welt einen mächtigen Anhang gewann. Aus dieser Zeit stammen auch seine durch den Druck veröffentlichten Predigten, unter denen die zwei über den Beruf der christlichen Frauen (La femme) und die fünf über den Apostel Paulus schon ihrer vollendeten rednerischen Darstellung wegen auch im Auslande mit Bewunderung, von Vielen aber auch mit Erbauung gelesen wurden. Die Predigten gehen ihrer Form nach freilich oft weit über das hinaus, was die deutsche Predigt sich zum Ziel setzt; aber eben deßwegen bilden sie auch eine nicht zu unterschätzende Ergänzung zu ihr. Es ist allerdings der religiöse Individualismus, wie er dem ganzen Réveil eigen ist, der hier zu seiner ganzen Entfaltung kommt. Es ist der hohe Schwung einer Begeisterung, wie sie nur dem christlichen wiedergeborenen Herzen entstammt und unwiderstehlich an die Seelen andringt, dem wir hier begegnen, während das Lehrhafte, das ruhig Erwägende, Erörternde, wie wir es an der deutschen Predigt vielfach gewohnt sind, dagegen zurücktritt.

Als Monod eben auf dem Höhenpunkt seines Ruhmes und seiner Wirksamkeit stand, im Jahr 1856, ward er von einer schweren Krankheit ergriffen, die ihm zur letzten Läuterung, den Umgebungen aber zur Stärkung und Erhebung diente. Jeden Sonntag Nachmittag vereinigten sich seine christlichen Freunde um sein Krankenlager, das bald sein Sterbelager werden sollte. Einer seiner Collegen las einen Abschnitt aus der heil. Schrift vor und betete. Dann nahm der Kranke das Wort. Die Zeugnisse, die er darin ablegte, sind von Freundeshand aufgeschrieben

und nach seinem Tode veröffentlicht worden (Adieux d'Adolphe Monod à ses amis et à l'église). Er starb den 6. April 1856.

Neben der Richtung, die Monod vertrat, hatte die mehr rationalistisch gefärbte „Orthodoxie moderne" eines Athanas Coquerel, Vater, dessen Beredsamkeit Viele anzog, ihre Verehrer. Aber weder er noch sein mehr mit der neuern Theologie befreundeter Sohn wurden von der strengern Partei gutgeheißen. Endlich kam es auch in den jüngst verflossenen Jahren und Tagen zu einem Kampf zwischen der modernen, in mancher Hinsicht vermittelnden Richtung, die der jüngere Coquerel und Andere mit ihm vertraten, und der orthodoxen, positiven, die sogar an Guizot ihren Vertreter fand.

Eben so wenig als das protestantische Frankreich konnte das früher so abgeschlossene England sich dem Einfluß der modernen Theologie entziehen, wie sie seit Schleiermacher und Hegel in Deutschland sich hervorgethan. Die starre Inspirationstheorie, die auch die edlern Gewächse des zum lebendigen Glauben erwachten Christenthums mit einer spröden Kruste überzog, mußte nach und nach einer freiern Ansicht vom Bibelkanon weichen, wie der historische Thatbestand desselben sich allen denen mit Nothwendigkeit aufdringt, die nicht absichtlich ihre Augen demselben verschließen wollen. Dieß zeigte sich bei den von ihrer Zeitschrift Essays and Reviews genannten Essayisten *) in England und den kritischen Untersuchungen über den Pentateuch von Seiten des Bischofs Colenso in Natal. Mag es auch sein, daß in diese neue Strömung manches sich eingemischt hat, was den tiefern Offenbarungsgehalt der heiligen Urkunden verkannte und zur alten rationalistischen Verflachung zurücktrieb: der Kampf konnte nicht ausbleiben und er harrt noch seiner weitern Durchführung. Mit Machtsprüchen und Excommunicationen läßt sich die Opposition auch auf dem kirchlichen und theologischen Gebiet nicht mehr zurückdrängen, sie muß durch den Ernst der Wissenschaft auf ihr Maß zurückgeführt und in die ihr gezogenen Schranken gewiesen werden. Mit welchem Erfolge, wird uns erst die Zukunft lehren.

---

*) S. den Artikel von Schöll, Oxforder „Essays and Reviews" und die englische Theologie, in Herzogs Realenc. XX. S. 259 ff.

hundert hinein wirkte. *) Unserer Zeit näher stehen zwei Männer der modernen Richtung, von denen ein kurzes Wort zu sagen gestattet sei, William Channing und Theodor Parker.

Beide Männer gehören der unitarischen Religionsverbindung an, die in Nordamerika als die Trägerin einer Theologie betrachtet werden kann, **) die hie zu Land als die rationalistische oder, wie man jetzt auch sagt, als liberale Theologie bezeichnet wird. Wie man auch über diese Theologie denke, so wird niemand bestreiten, daß die beiden amerikanischen Vertreter derselben als edle, ehrwürdige Gestalten hervortreten, denen auch ein Andersdenkender seine Achtung nicht versagen kann. Wird doch William Ellery Channing geradezu als „der Heilige der Unitarier“ bezeichnet. Diesen Namen hat ihm nicht seine Freisinnigkeit, wohl aber der Ernst seines Wesens und seine aufrichtige Frömmigkeit und seine reine Begeisterung für das praktische Christenthum eingetragen. ***) Er wurde geboren zu New Port im Staate Rhode Island, den 7. April 1780. Sein Vater, ein angesehener Rechtsgelehrter, war ein gemäßigter Calvinist, seine Mutter eine fromme und gebildete Frau. Schon frühe entwickelte sich in William ein ernster religiöser Sinn und dieser war es, der ihn zum Studium der Theologie hintrieb. Seit dem Jahr 1796 studierte er im Harvard-College, der ältesten wissenschaftlichen Anstalt Nordamerika's und dann in Cambridge bei Boston. Sein Studium beschränkte sich nicht auf die Theologie allein; auch Dichter, wie Shakesspeare nahmen seinen für alles Schöne und Große empfänglichen Geist in Anspruch. Nach Vollendung seiner Studien brachte er eine Zeit lang als Hauslehrer in Richmond in Virginien und dann in seiner Vaterstadt New Port zu. Hier verkehrte er viel mit Samuel Hopkins, einem der angesehensten calvinistischen Theologen Neuenglands, einem Schüler Jonathan Edwards'. Demnach erwartete man von ihm, daß auch er in die calvinistisch orthodoxen Fußtapfen dieses Lehrers eintreten werde; allein schon damals neigte er sich zu den socinianischen Lehren hin. Nachdem er im Jahr 1802 die Licenz zum Predigen erhalten, wurde er den 1. Juni 1803 als Pastor einer congregationalistischen, puri-

---

*) Vgl. den Artikel von Stowe in Herzogs Realenc. III. S. 652 ff.

**) Die erste Gemeinde derselben in Amerika wurde durch Freeman 1787 in Boston gegründet.

***) Vgl. über ihn den Artikel von Ph. Schaff in Herzogs Realenc. XIX. S. 792 ff. (nach den von dem Neffen Channings im Jahr 1848 herausgegebenen Memoiren und dem darauf basirten Werk: Channing, sa vie et ses oeuvres, mit Vorrede von Rémusat.

tanistisch-calvinistischen Gemeinde in Boston eingesetzt. Er verhehlte seine von der Orthodoxie abweichenden Ansichten keineswegs, bekämpfte sogar die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit und der Versöhnung. Mit eben so großem Eifer aber widersetzte er sich den negativen Extremen, wie sie bei andern Unitariern hervortraten und nahm in so fern eine mittlere Stellung ein. Er zeigte sich begeistert für die sittlichen Ideale und den socialen Fortschritt und nahm thätigen Antheil an der Bekämpfung der Sklaverei, an den Bestrebungen der Mäßigkeitsvereine, an der Verbesserung der Gefängnisse, an der Hebung der arbeitenden Classen und nicht weniger auch an der Verbreitung der Bibel. Dem Unglauben gegenüber vertrat Channing, auch von seinem rationalistischen Standpunkt aus, wie viele seiner Geistesverwandten in Deutschland, eine wesentlich apologetische Richtung in aller Aufrichtigkeit des Herzens. So schrieb er im Jahr 1821 eine Schrift über die Evidenz des Christenthums. Den sittlichen Charakter Jesu vertheidigte er gegen jeden, der ihn anzutasten wagte. Als Kanzelredner suchte Channing seines Gleichen. Seine Kirche war immer bis in die hintersten Winkel mit andächtigen Zuhörern gefüllt. Die letzten Jahre seines Lebens brachte er abwechselnd den Winter in Boston, den Sommer in New York zu. Allgemein geachtet starb er den 2. October 1842 in Auburn bei Boston.*) In seinen letzten Jahren soll er sich wieder mehr der kirchlichen Lehrfassung genähert haben.

Weiter als Channing ließ sich in die rationalistische Stimmung hineinziehen Theodor Parker,**) geboren den 24. August 1810 in Massachusetts. Er war eines Farmers Sohn und versah erst, obgleich er sich durch eigenen Fleiß eine classische Bildung errungen, das bescheidene Amt eines Schulmeisters; dann aber besuchte er die Universität von Cambridge, auf der wir auch Channing gefunden haben. Unbefriedigt von der ältern Theologie, die er mit kritischem Geist durchforscht hatte,***) studierte er nun recht eigentlich den deutschen Ratio-

---

*) Seine sämmtlichen Werke sind englisch in Boston erschienen (6 Bände) und in's Deutsche übersetzt von Sydow und Schulze. Berlin 1850.

**) Vgl. Lührs, in Herzogs Realenc. XX. S. 382 ff. nach Weiss, Life of Parker. London 1863. und andern dort angegebenen Quellen.

***) „Ich bin," so schreibt er, „matt an Herz und Kopf von diesen ewig faselnden Vätern (!). Sie haben Verstand, aber es ist ein Körnchen Weizen in einem Haufen Spreu. St. Augustin hat, wie wir Alle wissen, mehr Irrthümer in die Kirche gebracht, als irgend ein Anderer. Manche seiner Lehren schlagen geradezu aller Vernunft und Moral in's Angesicht." Freilich ein höchst einseitiges, wo nicht seichtes Urtheil, wie es wohl bei Solchen vorkommen mag, die die Schriften der Väter nicht gelesen haben. Er aber hatte sie gelesen.

nalismus aus innerm Wahrheitsdrange; er machte sich mit den kritischen Forschungen eines Eichhorn, Paulus, de Wette und Anderer bekannt, und schloß sich mehrfach ihren Resultaten an. Damit verdarb er es mit seinen eigenen Glaubensgenossen, den Unitariern; denn diese hielten, wie wir es bei den Socinianern gesehen haben,*) fest an den hergebrachten Ansichten von der durchgängigen Authentie der in die Bibel aufgenommenen Bücher. Ihrem rationalen Supranaturalismus setzte er den baaren Rationalismus entgegen. Dieß führte im Jahr 1841 zu einer Trennung der Unitarier in zwei Parteien. Parker trat zuerst 1835 als Schriftsteller auf**) und bekleidete dann seit 1837 die Stelle eines Predigers in West-Roxburg. Im Jahr 1843 unternahm er zu seiner Erholung und weitern Durchbildung eine Reise nach Europa. Er sah England, Frankreich, Italien, Deutschland, die Schweiz. Er machte persönliche Bekanntschaft mit den Theologen, die ihm durch ihre Schriften bekannt geworden und führte über diese Reise ein Tagebuch. Im September 1844 kehrte er nach Amerika zurück. Bald darauf siedelte er von Roxburg nach Boston über. Da man ihm dort die Kanzel nicht einräumen wollte, so war er genöthigt, seine Vorträge in gemietheten Sälen zu halten. Diese füllten sich aber immer von einer großen Zuhörerschaft. Er predigte mit gewaltigem Ernste gegen die sittlichen Gebrechen der Trunksucht und der Sklaverei. Zur Stärkung seiner angegriffenen Gesundheit unternahm er im Jahr 1859 eine zweite Reise nach Europa. Das Klima von Italien, hoffte er, sollte ihm Genesung bringen; allein in Florenz erreichte ihn im Jahr 1860 der Tod. Bei seinem Begräbniß fungirte ein unitarischer Geistlicher. Gott, Tugend und Unsterblichkeit, diese drei Grundideen des von der positiven Offenbarung sich lossagenden Rationalismus, waren auch die Grundlage seines Systems. Wie weit sich demselben in der letzten Zeit auch Pantheistisches beigemischt und wie weit es dem Streben des redlichen Mannes überhaupt gelungen sei, von seiner Basis aus ein haltbareres Lehrgebäude aufzurichten, als das, welches er, ohne es in seinen tiefen Gründen erfaßt zu haben, bekämpfte, müssen wir einem genauen Studium seiner Werke vorbehalten. So viel ist gewiß, daß von ihm wie von Channing eine neue Anregung ausgegangen, die für das amerikanische Christenthum nicht ohne Bedeutung ist. Als Gegengewicht zu einer dort weitver-

*) Vorl. Bd. IV. S. 478 ff.

**) Scriptural Interpretor. Einige Jahre darauf (1843) übersetzte er auch de Wette's Einleitung in's Englische.

breiteten, in ihrem Ausdruck oft an's Krasse streifenden, den Materialismus nur im religiösen Jargon wiedergebenden Denkweise kann eine etwas mehr ideale Auffassung und geschmackvollere Darstellung der höchsten und heiligsten Wahrheiten nichts schaden, wenn auch, was wir gerne zugestehn, mit der Vergeistigung die Gefahr der Verflüchtigung nicht ausbleibt. Uebrigens war es nicht sowohl die doctrinäre Seite jener unitarischen Prediger, als die sittlich praktische Erbaulichkeit ihrer Vorträge, die ihnen unter ihren Landsleuten und auch bei vielen Christen in Europa einen so berühmten Namen machte. In gleicher Weise hatten aber auch die Predigten anderer populärer Redner andrer Richtung, wie die eines Beecher und des Baptisten Spurgeon sich eines ähnlichen Beifalls zu erfreuen. Diese amerikanische Predigt unterscheidet sich von unserer, an eine strengere homiletische Methode gewöhnten Kanzelrede in mehrfacher Weise und verdient, wenn auch nicht nachgeahmt, doch beachtet zu werden.

Von einer durchgreifenden praktischen Wirkung hat sich uns schon früher der Methodismus gezeigt. Wie dieser, vom europäischen Mutterlande nach Amerika verpflanzt, gerade dort erst sich weiter verästet und verzweigt und auch allerlei, manchmal wilde Nebenschosse getrieben hat, das zu verfolgen wäre allein die Aufgabe einer ganzen Vorlesung, wenn nicht mehrerer. Wir müssen uns auf das Wichtigste beschränken.

Die beiden Stifter des Methodismus John Wesley und Georg Whitefield hatten beide die neue Welt besucht. Der Aufenthalt Wesley's in Georgien (1735) hatte indessen keinen besonderen Einfluß auf die Colonisten geübt. Dagegen glich Whitefields Reise von New York nach Savannah (1739) einem Triumphzug. Tausende strömten herbei, ihn zu hören. Seine Predigten übten eine ähnliche Wirkung wie im europäischen Mutterlande. Auch hier kam es zu lautem Stöhnen, zu Händeringen und allerlei leidenschaftlichen Ausbrüchen religiöser Erregtheit. Im Jahr 1740 hatte Whitefield den Grund zu einem Waisenhaus, Bethesda, in Savannah gelegt. Nachdem er sechsmal in Amerika gewesen, starb er auch daselbst den 30. September 1770 in Newbury-Port (Massachusetts). Er hatte bei seinen Lebzeiten niemals einen Unterschied gemacht zwischen den Denominationen, zu welchen die Gläubigen sich hielten. Er wirkte unter Episcopalen, Presbyterianern und Congregationalisten. Die erste eigentliche Methodistengemeinde sammelte sich 1766 in New York unter Philipp Embury, einem aus Irland ausgewanderten Laienprediger (local preacher) und zwei Jahre drauf (1768) erhob sich die erste Methodistenkirche daselbst. Unter Wesley's

Schülern, die in den verschiedenen Colonien umherreisten und Gemeinden stifteten (in Pennsylvanien, Maryland, Virginien, Nord Carolina) zeichnete sich Franz Asbury aus. Diese Gemeinden blieben immer noch in einer gewissen Verbindung mit der bischöflichen Kirche Englands. Das langjährige Band wurde jedoch gelöst durch den amerikanischen Freiheitskrieg und die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von England. Und da entschloß sich der noch lebende, 81jährige Wesley auf wiederholte Bitten seiner Freunde zu dem entscheidenden Schritte, den anglicanischen Prediger Thomas Coke zum Superintendenten und zwei andere Geistliche (Whatcoat und Vasey) zu Presbytern zu ordiniren und sie nach Amerika zu senden, mit der Weisung, die zerstreuten Methodistenvereine zu einer selbständigen Kirche zu organisiren. Noch in demselben Jahr traten von den 80 Laienpredigern ihrer 60 zusammen zu Baltimore (Maryland), um diese Organisation durchzuführen. Wesley hatte die bischöfliche Liturgie in's Kurze gezogen und die 39 Artikel des Glaubens auf 25 reducirt. Coke ordinirte dann wieder den genannten Asbury zum Bischof, und die beiden Bischöfe nahmen die weitern Ordinationen vor. Die Zahl der Gemeindeglieder belief sich damals auf 14,986. Im Jahr 1792, in welchem die erste Generalconferenz gehalten wurde, war dieselbe bereits auf 65,000 und die Zahl der Reiseprediger auf 266 angewachsen. *)

Diese methodistische Kirche ist es nun auch, welche hauptsächlich auf die zahlreichen deutschen Einwanderer gewirkt hat, zumal in den westlichen Staaten. Ja, von ihr sind dann wieder Missionen nach Deutschland ausgegangen. So wurde im Jahr 1850 Dr. Jacoby mit andern Evangelisten nach Bremen gesandt, und von da aus wurde weiterhin der Methodismus in Deutschland und auch in der Schweiz verbreitet.

Eine merkwürdige Spaltung trat in den Vierzigerjahren dieses Jahrhunderts zwischen der nördlichen und südlichen Section der amerikanischen Methodistenkirche ein wegen der Sklavenfrage. Die nördlichen verlangten von den südlichen Geistlichen und Bischöfen die Freigebung der Sklaven, diese aber weigerten sich dessen und suchten sogar die Rechtmäßigkeit des Sklavenhaltens mit der Bibel in der Hand zu begründen.

Neben den bischöflichen Methodisten entstanden aber in den letzten Jahrzehnten noch andere Verbindungen, wie die der „protestantischen Methodisten" welche im Jahr 1830, der „echten Wesleyanischen Methodisten", welche im Jahr 1843 sich bildeten u. s. f.

*) Schaff, in Herzogs Realenc. IX. S. 494. 95.

Die zwei deutschen methodistischen Kirchenparteien erscheinen unter den Namen der „evangelischen Gemeinschaft“ und der „vereinigten Brüder in Christo“. Die Ersteren bildeten sich im Jahr 1803 durch einen lutherischen Prediger Albrecht, und führen von da den Namen „Albrechtsleute“, die Letztern führen ihr Bestehen zurück auf einen reformirten deutschen Prediger Otterbein, dem es gelang, zwischen Reformirten, Lutheranern, Mennoniten, Täufern und Methodisten eine Fusion zu Stande zu bringen, wobei das Vollziehn der Kindertaufe und anderes die Gebräuche Betreffendes dem Gewissen jedes Einzelnen überlassen blieb.

Auch aus den Baptisten gingen verschiedene Secten hervor. Die in den Zwanzigerjahren entstandenen „Jünger Christi“ (disciples of Christ. Christianorder) von ihrem Meister Campbell auch Campbelliten genannt (reformed Baptists), verwarfen alle Glaubenslehren, für die nicht ein bestimmtes Wort der Schrift oder vielmehr ein bestimmtes Wort des Herrn („So spricht der Herr“) angeführt werden kann. Sie beschränken sich auf die Hebr. 6, 1. 2. genannten sechs Punkte (Glaube an Gott, Taufe, Lehre, Handauflegung, Todtenauferstehung und ewiges Gericht) und heißen demnach die Six-Principles-Baptists. Verschieden von diesen sind wieder die Siebentags-Baptisten (Seventh-Day-Baptists), die Weinbrennerianer oder die Gotteskirche (church of God), von einem deutschen Prediger Weinbrenner in Harrisburg (Pennsylvanien), der um's Jahr 1820 Methodisten und Täufer zu einer Gemeinschaft vereinigte und so noch andere, die aufzuzählen uns zu weit führen würde.

Wir wenden uns vielmehr noch einer Secte zu, die fast eher, ähnlich dem Islam, eine neue Religion, als nur eine neue Secte genannt werden könnte und die auch in das sociale Leben Amerika's und die neuere Culturgeschichte mit ihren mannigfachen Verirrungen eingreift, ich meine die Mormonen.*)

Joseph (Jos) Smith, geb. den 25. December 1805 in dem Dorfe Scharon (im Staate Vermond), war der jüngere Sohn einer dort lebenden armen Familie, deren eigentlicher Erwerbszweig der in Amerika so üppig gedeihende Humbug war. Die Eltern fristeten ihr Leben mit

*) Theodor Olshausen, Geschichte der Mormonen oder Jüngsten-Tages-Heiligen in Nordamerika. Göttingen 1856. Mann, in Herzogs Realenc. X. S. 1 ff. Dixon, Neu-Amerika. A. d. Engl. 1868. Gelzers Monatsblätter 1868. August und September und die neuere Zeitungslitteratur.

Wahrsagerei, mit Auffinden von Goldadern, Schatzgräberei und dergleichen nicht ganz brotlosen Künsten. Im Jahr 1815 verließen sie ihren Aufenthaltsort und zogen in die Nähe des Oertchens Palmyra, in Wayne-County (St. New York). Der Knabe zeigte gute natürliche Anlagen, lernte aber nicht viel in der Schule. Schon im 16. Jahr waren seine Körperkräfte vollkommen entwickelt. Auch er legte sich neben dem Landbau, den er trieb, auf Schatzgraben und Goldsuchen, wobei er es an allerlei Humbug nicht fehlen ließ. Das hinderte ihn jedoch nicht daran, nach seiner Weise auch sein ewiges Heil zu schaffen. Er „rief nach dem Herrn“ und der Herr erschien ihm. Es war im Jahr 1822, als er ein „helles, glorreiches Licht“ erblickte. Zwei lichte Gestalten traten aus dem Lichte hervor und kündigten dem in Verzückung Gerathenen die Vergebung seiner Sünden an. Ihm sollte nun auch die wahre Religion geoffenbart werden. Eine zweite Vision folgte den 23. September 1823. Da wurde ihm, als er einsam auf dem Felde war, durch eine Lichtgestalt die Ankunft des Messias verkündet. Zugleich vertraute ihm die himmlische Gestalt ein Geheimniß an, betreffend die seit 1400 Jahren verborgenen Schriften der Propheten. Diese Schriften fänden sich, hieß es, vergraben in Mount Comora, einem Hügel in Ontario-County (St. New York), nahe an der Bohlenstraße zwischen Palmyra und Manchester. Gleich am folgenden Tag begab sich Smith an die bezeichnete Stelle und legte Hand an's Werk. Nur wenige Fuß tief brauchte er zu graben — und der gehoffte Schatz lag vor seinen erstaunten Blicken. Es war ein steinerner Behälter, unter dessen Deckel metallene Platten, die wie Gold aussahen, zum Vorschein kamen. Sie waren mit Schriftzeichen bedeckt, die Smith vergebens zu entziffern den Versuch machte. Ein Engel erschien und gebot ihm, noch vier Jahre zu warten und dann den Schatz zu heben. In der Zwischenzeit sollte er das Koptische lernen, um die ihm verschlossene Schrift zu verstehen. Smith, der nie ein Freund von anstrengenden Studien war, zerbrach sich auch jetzt nicht den Kopf mit der schwierigen Sprache. Er verliebte sich vielmehr in ein junges Mädchen aus der Nachbarschaft, Emma Hale. Der Vater weigerte sich, dem Abenteurer die Tochter zu geben und verbot ihm das Haus. Durch Vermittlung eines Freundes gelang es ihm indessen, zu seinem Zwecke zu gelangen. Er entführte seine Geliebte aus dem Hause der Eltern, die unterdessen nach Pennsylvanien übergesiedelt waren und ließ sich mit ihr in Palmyra häuslich nieder. Nach Verfluß der vier Jahre, die der Engel als Wartezeit bestimmt hatte, begab sich Joë Smith wieder nach dem Comorahügel, den Schatz zu heben. Die Platten, die wie

Gold aussahen, waren 8 Zoll lang und 7 Zoll breit, von der Dicke einer Blechplatte und mit drei Ringen zu einem Buche verbunden. Eine Kröte sprang aus dem Behälter dem Finder entgegen, aus welcher der Fürst der Finsterniß sich enthüllte. Dieser starrte ihn eine Zeit lang an, sprang dann auf ihn zu und wollte ihm das gefundene Heiligthum entreißen. Ein heftiger Ringkampf entspann sich zwischen den beiden, aus welchem Smith als Sieger hervorging. Um das gefundene Buch lesen zu können, bedurfte es nun auch der Kenntniß des Koptischen nicht mehr. Es wurde dem Finder bequem gemacht. Neben dem Buch lag auch schon die rechte Brille, deren Gläser aus zwei Edelsteinen bestanden, dem „Urim und Thummim". Durch diese, dem Anschein nach undurchsichtigen Gläser sollte der Besitzer derselben alles sehen können, was über und unter der Erde ist.

Und nun ging es an die Herausgabe des Buches, der „goldnen Bibel" oder Mormonen-Bibel. Mit ihrer Geschichte wollen wir uns nicht aufhalten. Ein gewisser Martin Harris mußte die Kosten bestreiten, die sich auf 2500 Dollar beliefen. Die Arbeit wurde den 15. Mai 1829 begonnen und gegen Mitte des Jahres 1830 vollendet. Die erste Auflage bestand aus 5000 Exemplaren. *)

Und nun der Inhalt des Buches! Es besteht aus 13 einzelnen Büchern und enthält die Geschichte der verlorenen Stämme Israels vom Thurmbau zu Babel bis zum Ende des vierten Jahrhunderts nach Christo. Folgendes wird hierüber berichtet:

Nach der Sprachverwirrung von Babel führte der Herr den jüdischen Stamm der Jarediten (so genannt nach ihrem Anführer Jared) nach dem östlichen Asien bis an's stille Meer. Hier erfüllten sie den Auftrag, Archen zu bauen und, wie einst Noah gethan, Thiere und Sämereien aller Art und Gattung mit sich zu nehmen. Sie landeten an der Küste von Nord-Amerika und schufen die Wildniß in ein angebautes Land um. Weil sie aber von Gott abfielen, wurden die Jarediten vernichtet bis auf den Propheten Ether. Dieser entging dem Verderben; er ist auch der Verfasser der goldnen Platten. Eine zweite Einwanderung fand unter Zedekiah statt. Unter diesen Colonisten der zweiten Einwanderung befand sich ein Mann vom Stamme Josephs, Namens Lehi

---

*) The book of Mormon. Palmyra 1830. Die Originalausgabe (571 Seiten in Duodez) ist sehr selten geworden und wird in Amerika mit 10 Dollar bezahlt. Uebersetzungen in's Französische, Deutsche und Schwedische sind vorhanden. Seither sind verschiedene Auflagen erschienen.

mit seiner Frau Sariah und vier Söhnen, Laman, Lemuel, Sam und Nephi. Diese wanderten von Jerusalem aus und landeten nach mehreren Schicksalen im südlichen Amerika. Eine dritte Einwanderung geschah endlich nach der Westküste von Nordamerika. Die Nachkommen Lehi's schlossen sich diesen an. Sie hatten sich aber in zwei Stämme getrennt, die Nephiten (die Gerechten), die sich in Central-Amerika niederließen und die Lamaniten, welche zum Götzendienst abfielen. Beide Stämme lebten in Feindschaft wider einander. Den Nephiten, als den Lieblingen Gottes, wurde die eingetretene Geburt des Weltheilandes kundgethan durch Zeichen vom Himmel. Die Sonne ging an diesem Tag nicht unter. Auch die Wunder, die nach der heil. Geschichte bei dem Tode Jesu eintraten, Finsterniß und Erdbeben, wurden den Nephiten sichtbar, während die Lamaniten, der Mehrzahl nach, aber auch ein Theil der Nephiten vernichtet wurden. Den am Leben übrig Gebliebenen erschien der Auferstandene in seiner Herrlichkeit. Sie wurden Christen. Aber auch unter ihnen wieder kam es zu Parteiungen und zu Kämpfen. Im Jahr 384 n. Chr. Geb. kam es zu einer Hauptschlacht, in welcher die Nephiten, 230,000 an der Zahl, unterlagen. Unter den Geretteten aber befand sich der Prophet Mormon und sein Sohn Moroni. Mormon machte einen Auszug aus den heiligen Ueberlieferungen seiner Vorväter, wie sie auf den Goldplatten Ethers enthalten waren; er grub sie auf Metallplatten ein. Moroni schrieb die Fortsetzung und vergrub sie im Jahr 424 in jenem heiligen Hügel, wo sie verborgen blieben bis zum Jahr 1827, da Jos Smith sie zu finden von Gott gewürdigt wurde.

Bald nach Veröffentlichung des Buches Mormon stellte sich heraus, daß die ganze Geschichte einem historischen Roman nachgebildet war, den ein amerikanischer Schriftsteller, Salomon Spaulding in den Jahren 1809—12 verfaßt hatte, der aber nie im Druck erschienen war. Leute, denen Spaulding einst den Roman vorgelesen, erkannten sofort die auffallende Aehnlichkeit zwischen diesem und dem Buch Mormon. Wie Smith in den Besitz des Romans oder doch zur Kenntniß von dessen Inhalt gekommen, darüber walten verschiedene Meinungen. Daß wir es mit einer colossalen Schwindelei zu thun haben, wie man sie nur einem krassen, von aller Kritik entblößten Pseudo-Offenbarungsglauben bieten konnte, liegt auf der Hand.

Nun die Geschichte der Secte selbst, die unter dem Namen der „Braut des Lammes" oder der „Heiligen der letzten Tage" (Letter-Day-Saints of the church of Jesus Christ) in der Kirchengeschichte auftritt.

Als der Druck des abenteuerlichen Buches kaum vollendet war,

im Frühling des Jahres 1830 sammelte Smith seine Getreuen um sich in Manchester. Anfänglich bestand die Secte (ähnlich wie bei Muhammed) nur aus den nächsten Familiengliedern des Stifters. Außer dem Stifter selbst erblicken wir in dem Kreise seinen Vater, seine beiden Brüder Hiram und Samuel, den Schulmeister Cowdery und Martin Harris. Bald aber traten neue Mitglieder hinzu. Die Eingetretenen mußten sich der Taufe unterziehn. Auch dieß zufolge einer Offenbarung; denn schon am 15. Mai 1829 hatte Smith eine Vision gehabt. Johannes der Täufer war ihm erschienen, hatte ihm die Hände aufgelegt und auf seine Weisung hin wurde Cowdery von Smith, und Smith von Cowdery getauft. Die Geister des Moses und Elias waren Taufzeugen. Auch die Gestalten der Apostel Petrus, Johannes, Jacobus waren leibhaft gegenwärtig.

Unter den zum Mormonismus Bekehrten ragte als eine bedeutende Persönlichkeit hervor Parley P. Pratt, der im August 1830 beitrat. Er war Prediger und Dichter und besaß einige theologische Bildung. Er schrieb (von Ohio aus) eine „Warnstimme an alle Völker" (Voice of warning to all nations). Auf den Sandwichsinseln und andern Inselgruppen des Oceans legte Pratt den Grund zu Mormonengemeinden (Stakes, Pfähle). Auch unter den Indianern suchte er zur Verbreitung der neuen Lehre zu wirken. In Kirtland (Ohio) nahm die Secte rasch zu. Schon im Jahr 1831 zählte sie an tausend Mitglieder. Unter diesen befand sich der ehemalige Baptistenprediger Sidney Rigdon. Die Bekehrung Pratts und Rigdons verschaffte der Mormonenkirche eine sichere Grundlage. Rigdon bildete vorzüglich die Lehre aus. Er wurde der Dogmatiker der Mormonen. Nun fand auch Smith für gut, den Hauptsitz der Gemeinde an den Ohio und zwar nach Kirtland zu verlegen. In Folge einer Vision veranlaßte er seine Anhänger im Osten zu einer Auswanderung dahin. Der Name Kirtland ward in Schinahar verwandelt. Gegen Mitte des Jahres 1831 hatte sich die Zahl der Gemeindeglieder schon verdoppelt und so wurde denn der Hauptsitz von Schinahar nach Independence (Missouri) verlegt.

Nun fehlte es aber auch unter den Heiligen der letzten Tage nicht an Spaltungen, wie sie zu keiner Zeit auch unter den „Heiligen" gefehlt haben. Das Zungenreden stellte sich auch hier ein, wie bei den Irvingianern und darüber kam es zum Streit. Vergebens suchte Smith den Geist zu dämpfen. Das übermüthige Benehmen der „Heiligen" gegen die Nichtmormonen, die sie geradezu als Heiden (Gentiles) bezeichneten, regte die Bevölkerung gegen sie auf. Auch den Sklavenhaltern wurden

sie unbequem.*) Und so geschah es, daß eine Versammlung von Nichtmormonen den 20. Juli 1833 in Jackson-County gehalten wurde, welche beschloß, daß sämmtliche Mormonen bis im Frühling des nächsten Jahres das County verlassen sollten. Nun zogen sich dieselben nach Clay-County, jenseits des Missouri, zurück. Erst von dieser Zeit an wurde der Name „Heilige des jüngsten Tages" der übliche. Nach manchen weiteren Schicksalen, wobei es an argen Auftritten und Gewaltthätigkeiten von beiden Seiten nicht fehlte (Smith kam in's Gefängniß), wurden sie aus ganz Missouri vertrieben. Ihren Wegzug bezeichneten sie mit dem biblischen Namen Exodus. Er dauerte vom November 1838 bis zum März 1839. Zwölftausend Mormonen langten im December 1838 und im Januar 1839, von allem entblößt, am linken Ufer des Mississippi an, wo sie sich von Quincy bis nördlich nach Commerce in Illinois vertheilten. Ihr Elend flößte Mitleiden ein; sie wurden gastfreundlich aufgenommen. Mittlerweile entkam auch Smith aus seiner Gefangenschaft und traf mit seinen Leidensgefährten im Frühjahr 1839 gleichfalls in Illinois ein. Einige Meilen von Quincy hielt er eine große Versammlung (camp-meeting), der auch viele Nichtmormonen beiwohnten. Er hielt eine feurige Rede zu Gunsten der Secte. Die Stadt Commerce, früher, wie ihr Name andeutet, ein kleiner Handelsplatz, wurde von den Mormonen erweitert und erhielt den Namen Nauvoo (die Schöne). „Ihr sollt meinem Knecht Smith und seinen Nachkommen ein Haus bauen!" so hatte eine Offenbarungsstimme sich vernehmen lassen.

Von dieser Zeit an beginnt die sociale, die culturgeschichtliche Seite des Mormonismus sich zu entwickeln. Die neu gebaute Stadt erhielt große Vorrechte und eine eigenthümliche Stadtordnung. Smith wurde im Jahr 1841 zum Bürgermeister (Major) gewählt. Von eben dieser Zeit an fängt die Secte auch an, außerhalb Amerika, zunächst in England Anhang zu gewinnen. Wurde doch von Mormonischer Seite her gerühmt, daß in einem Jahr in England 10,000 Seelen zu der neuen Religion sich bekehrt hätten.

Hier ist nun auch wohl der Ort, über das politisch-hierarchische System des Mormonenthums etwas zu sagen. Scheinbar schloß sich

---

*) Seit dem Jahr 1832 hatten die Mormonen eine Zeitung gegründet, den „Abend- und Morgenstern" (the Evening and Morning star), worin der Sklavenhandel als etwas Sündliches bestritten wurde. Später fand dieser aber auch wieder unter den Mormonen seine Vertheidiger.

dasselbe der Grundverfassung der nordamerikanischen Freistaaten an. Es sollte nichts in die Bestimmungen aufgenommen werden, was mit dieser Constitution in Widerspruch stehe. Nichts desto weniger aber wurde der Hauptgrundsatz der amerikanischen Verfassung, wonach Staat und Kirche getrennt sein sollen, dadurch über den Haufen geworfen, daß der Mormonenstaat als ein rein theokratischer Staat sich herausstellte, bei dem Kirchliches und Politisches in Eins zusammenfiel. Die Theokratie erbaute sich allerdings auf demokratischer Grundlage, daher man sie auch eine Theo-Demokratie genannt hat. Die Regierung ist in den Händen der Priesterschaft. Diese zerfällt in zwei Ordnungen, die melchisedekitische (Priester und König in einer Person) und in die aaronische, von welcher die levitische wieder ein Zweig ist. Die melchisedekitische ist die höhere Ordnung. Sie ist im Besitz der Gnadenmittel (spiritual blessings); die aaronische hat die Schlüssel des Dienstes der Engel (the Key's of the ministry of angels). Die melchisedekitischen Priester werden wieder eingetheilt in Aelteste und Hohepriester. Zu den Aeltesten gehören die 12 Apostel und die reisenden Räthe (Missionsvisitatoren). Sie bilden zusammen das hohe apostolische Collegium, das nur bei außerordentlichen Anlässen sich versammelt. Unter den Aposteln stehen die Siebzig. Diese können sich aber auch auf siebenmal Siebzig vermehren. Die Hohenpriester, die nur unter den Aposteln stehen, verwalten das Liturgische und ordnen die unter ihnen stehenden Priester. Ueber dem Ganzen steht eine Präsidentschaft aus drei Priestern, dem Präsidenten der Hohenpriester, der Seher, Offenbarer, Uebersetzer und Prophet zugleich ist, und aus zwei andern Mitgliedern. Selbstverständlich war Smith Präsident. Der Präsidentschaft steht der „hohe Rath zu Zion" zur Seite. Wieder ein besonderes Amt ist das des Patriarchen, der in der Hauptstadt wohnen muß und die Kirchen zu segnen hat. Zu der aaronischen Priesterschaft gehören die (gewöhnlichen) Priester, die Lehrer (teachers) und die Diaconen. Den höchsten Rang haben in dieser Ordnung die Bischöfe. Die Priester werden entweder gewählt oder von ihrem Orden cooptirt oder endlich auch von höher stehenden Geistlichen bestellt. Nur wenige der höchsten Beamten erhalten Besoldungen, die übrigen müssen sich durch Händearbeit nähren. Dagegen sind die Mitglieder der Secte (ähnlich wie bei den Irvingianern) verpflichtet, von allem den Zehnten zu entrichten. Ueberhaupt erinnert die vielfach complicirte Hierarchie an die der Irvingianer, mit der sie sich in mehreren Punkten berührt.

Von größerem Interesse für uns dürfte nun aber die Lehre der

Mormonen sein, sowohl ihre Glaubens- als ihre Sittenlehre. Aber gerade hier treffen wir auf den faulsten Fleck. Die Dogmatik ist ihre Stärke nicht.*) Speculatives, abstractes Denken liegt ihnen fern. Es muß alles faßbar, massiv sein. Und so läuft denn auch im Dogmatischen alles auf einen krassen Materialismus hinaus, der als Dualismus, als Kampf zwischen Gott (Jesus) und dem Teufel sich darstellt. Vermöge des Glaubens (!) hat Gott die Welt geschaffen und die guten Seelen, der Teufel aber die bösen Seelen, die in schwarze Tabernakel gefahren sind, in die Leiber der Neger.**) Eine heilsame Wirkung wird der Taufe zugeschrieben. Sie geschieht durch Untertauchen; vor dem achten Jahr soll sie nicht ertheilt, aber dann öfter (zu Vergebung der Sünden) wiederholt werden. In Betreff der letzten Dinge heißt es: „Wir glauben buchstäblich an das Versammeltwerden Israels und an die Wiedererscheinung der zehn Stämme, da Zion auf dem westlichen Continent aufgerichtet, die Erde wiedergeboren werden und ihre paradiesische Glorie wieder erhalten wird." Erst nach dem tausendjährigen Reich findet dann die allgemeine Auferstehung der Todten statt.

In sittlicher Beziehung hat bekanntlich die Gestattung der Vielweiberei (Polygamie) viel Aufsehn gemacht. In dem Buche Mormon soll sie nicht enthalten, vielmehr verboten sein. Um die Zeit aber, als in Nauvoo ein Mormonentempel errichtet war, wozu der Engel Gottes selbst den Plan gegeben haben soll, finden wir auch die ersten Spuren der sogenannten „geistlichen Ehe" (spiritual wifery). Ein Apostel der Secte, Lyman, soll sie zuerst in Anwendung gebracht haben. Bald zeigte sich aber auch Smith derselben geneigt, obgleich seine Frau Einsprache dagegen erhob. Die Monogamie sollte gleichwohl das Gewöhnliche, das Haben mehrerer Frauen nur eine Ausnahme sein, auf geschehene göttliche Offenbarung hin. Vor der großen Masse der Mormonen sollten jedoch diese Ausnahmsfälle geheim gehalten werden.

Im Jahr 1844 trat Smith als Candidat für die Präsidentschaft der Vereinigten Staaten auf. Dieß führte, wie sich erwarten ließ, zu einem hitzigen politischen Parteikampfe. Es kam zu einer allgemeinen

---

*) Wir haben schon oben bemerkt, daß Rigdon der Dogmatiker der Secte ist. Er gab seine doctrines and covenants heraus, die das Neue Testament der Mormonen bilden.

**) Von dieser Seite her konnte denn auch der Sklavenhandel wieder gerechtfertigt werden.

Bewaffnung der Mormonen, zu einem Bürgerkrieg. Smith gerieth wiederum, wie schon früher, in Gefangenschaft zu Carthago. Er wurde im Kerker ermordet in einem Alter von 33 Jahren.

Nun trat noch im Herbst desselben Jahres ein Anderer an die Spitze, **Brigham Young**, seines Berufes früher ein Zimmermann. Er wurde zum Propheten erwählt. Rigdon war inzwischen excommunicirt und beseitigt worden. Die Unruhen dauerten fort. Diese hatten endlich den **zweiten Exodus** zur Folge, der im Jahr 1847 vom Frühjahr bis in den Herbst stattfand. Es war die Auswanderung an den großen Salzsee zwischen den Wahsatch- und Nevadagebirgen. Nach Besiegung der Utah-Indianer wurde in den Jahren 1848 und 1849 der Mormonenstaat Deseret gegründet und zum Gouverneur desselben Brigham Young erwählt. Es erstreckte sich derselbe vom Wahsatchgebirge bis zur Sierra-Nevada, der Grenze von Californien, und bildete ein von Hochgebirgen umschlossenes Bassin, von den Mormonen das „Bienenland" genannt. Die große Salzseestadt zählte schon im Jahr 1850 6000 Einwohner. Die Zahl derselben mehrte sich zusehends. Alles war auf großartigem, weltförmigem Fuße eingerichtet. Wer da lauter Betstunden und ähnliches erwartete, fand sich enttäuscht. Bälle wurden veranstaltet und selbst bei'm Cultus Walzer aufgespielt; eine Zeitung (Desert news) und eine Akademie gegründet, an der Orson **Pratt** eine eigenthümliche materialistische Philosophie lehrte. Im Uebrigen aber mußte alles arbeiten. Müßiggänger wurden nicht geduldet. Auch auf die californische Goldwühlerei übte die mormonische Betriebsamkeit ihren Einfluß. Manche sahen in diesem Mormonenstaat einen Musterstaat. Die Polygamie (plurality), die Smith geheimgehalten, wurde nun förmlich proclamirt. Zu ihrer Rechtfertigung wurde das Alte Testament und seine Geschichte der Patriarchen angeführt. Aber das nicht allein. Auch das Verhältniß, in dem Christus zu den ihn umgebenden Frauen gestanden, wurde im Sinne des Mormonenthums gedeutet. Indessen erhob sich auch Widerspruch dagegen von Seiten des Bischofs Gladden, dessen Anhänger die Gladdoniten an der Monogamie festhielten.

Außer der Hauptniederlassung in der Salzseestadt entstanden noch Nebencolonien in den anliegenden Thälern. Aber auch in den übrigen Staaten Nordamerika's hatte der Mormonismus Glaubensgenossen. Ja, er verbreitete sich, obgleich in sehr verschiedenem Maße, nach allen Gegenden der Welt hin. In Europa hat er am meisten in England und Scandinavien Eingang gefunden, weniger in Frankreich und in

Deutschland. Selbst in der Schweiz traten Sendlinge auf;*) die wenigen von ihnen gebildeten Gemeinden nahmen sich mitten unter den Landeskirchen als „erratische Blöcke“ aus.

Die neuesten Schicksale der Secte im Utahstaate, durch welchen die Pacifik-Eisenbahn einen scharf einschneidenden Strich gemacht, und den gegen Young eingeleiteten Proceß müssen wir einer spätern Geschichtschreibung überlassen. Hätte die Kirchengeschichte nichts anderes zu verzeichnen als derartige Erscheinungen, so wäre die Ansicht derer gerechtfertigt, die in ihr nur eine Geschichte der menschlichen Thorheiten und Verirrungen sehen.

Eine dem Mormonenthum verwandte religiöse Secte ist die, welche in den Dreißigerjahren in Oneida-Creek (Flußthal) im Staat New York unter dem Namen der Biblischen Communisten oder Perfectionisten sich gebildet hat.**) Der entschiedenste Communismus, Gemeinschaft nicht nur aller Dinge, sondern auch der Frauen ist das oberste, mit aller Consequenz durchgeführte Princip dieser Secte. Ihr Stifter ist John Humphrey Noyes. Er war Schreiber bei einem Advocaten im Staate Vermond. Eine gewaltige Erweckung, die im Jahr 1831 ausbrach, ergriff ihn auf's innerste. Er entsagte der Rechtsgelehrsamkeit und studierte Theologie. Im Seminar zu Andover fand sein religiöser Ernst wenig Anklang bei seinen Mitstudierenden. Er wurde als Schwärmer verspottet. Auf dem Yale-Collegium in New-Haven (Connecticut) setzte er seine Studien fort. Mit dem Blick auf die zweite Erscheinung (Parusie) des Herrn stellte sich ihm die Ueberzeugung fest, daß diese bereits mit der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 eingetreten sei. Von dieser Zeit an beginnt ihm nun auch das Leben der wahren Kirche, wie sie nach der Apostel Zeit als eine bestand neben den vielen falschen Kirchen, die des Teufels Reich bilden (der römischen; griechischen und anglicanischen Kirche). Diese „Familie Christi“, diese „Gesellschaft der Vollkommenen“, wie sie immer nur aus wenigen Seelen bestanden, sollte jetzt wieder aufleben, nicht im verdorbenen Europa, auch nicht im verkommenen Asien, sondern in den frischen, grünen Gemeinden der Vereinigten Staaten, und zwar zunächst in Wallingforde Brooklyn und Oneida-Creek. Wie die Mormonengemeinde, so ging auch diese „Bibel-

---

*) In Lausanne erschien eine Zeitschrift unter dem Titel: Le réflecteur. — Ueber die geographische Verbreitung des Mormonismus bis Ende des Jahres 1852 vgl. die Tabelle bei Olshausen.

**) Gelzer, Monatsblätter 1868. November (nach Dixons Neu Amerika).

gemeinde" aus dem Schooß der Familie des Stifters hervor: Vater Noyes, seine Frau, seine Mutter, seine Geschwister (ein Bruder und eine Schwester) nebst einigen Predigern, Doctoren und Landleuten. Sie errichteten einen Zweig „des himmlischen Geschäftes", wie sie es nannten, zu Putney im Staate Vermond. Alle „selbstischen Beziehungen zwischen Mann und Frau" so wie alles Eigenthum sollten aufhören. Alle Habe wurde in einem gemeinsamen Fond verschmolzen. Die ganze Gesellschaft aß in einem Zimmer, schlief unter einem Dache und lebte von den gemeinsamen Vorräthen des Hauses. Die gemeinsame Feldarbeit des Tages wechselte mit gemeinsamen Andachtsübungen und Bibellesen des Morgens und des Abends. Selbst die Grundsprachen der Bibel, Griechisch und Hebräisch, wurden eifrig betrieben. Von Putney siedelte dann die Gesellschaft nach Oneida-Creek über. Etwa fünfzig Männer mit eben so vielen Frauen und fast so vielen Kindern begannen mit vereintem Vermögen die neue Niederlassung. Neben der Landwirthschaft und dem Obstbau stellte sich nun auch bald ein neuer Industriezweig ein, der, so untergeordnet er auch scheint, einen schönen Gewinn abwarf, nämlich das Verfertigen von Fangmaschinen für allerlei Thiere, vom Bären bis zur Maus. Es war ein sogenannter Trapper, der sich der Gesellschaft angeschlossen und ihr diesen Erwerbszweig zuführte Die Oneida-Traps brachten einen reinen Gewinn von 80000 Dollar. Endlich wurde auch ein Blatt gegründet (The Circular), welches die Grundsätze der Bibelfamilie zu verbreiten suchte. Unter diesen spielt die Stellung der Frauen die wichtigste Rolle. Da liegt die Schlange des neuen Paradieses verborgen. Noch viel ungescheuter als bei den Mormonen tritt hier der Grundsatz auf, daß Frauen und Kinder der ganzen Familie angehören, wie alles Uebrige. Die Ehe im bisherigen Sinn wird als ein selbstsüchtiges Institut verworfen. Die Frau soll nicht länger eine Haushaltungsmaschine sein, eine Sklavin in der Küche und der Kinderstube. Sie soll ihrem Mann und sich selbst leben und ihre erste Pflicht ist, ihre Schönheit in den Augen der Männer zu erhalten. Doch genug von diesen Verirrungen.

Wir könnten noch Weiteres anführen, könnten uns mit den s. g. Spiritisten*) einlassen, die den Unsinn des Geisterbeschwörens (Gei-

*) Der Spiritismus ist wohl zu unterscheiden von dem Spiritualismus, zu dem er eher einen Gegensatz, als ein Correlat bildet. Während nämlich der Spiritualismus die Realität des Geistes in seinem Unterschied von der Materie und dessen Unabhängigkeit von ihr betont und insoweit mit dem Idealismus sich berührt, hat es der Spiritismus mit den Geistern und dem Geisterspuk zu thun, der, weil es ihm

sterklopfer), der auch in Europa mit dem „Tischklopfen" die Runde gemacht, auf die Spitze getrieben; allein wir wollen ja nicht die Zustände der Gegenwart beschreiben und haben vielleicht schon die geschichtliche Grenze, die wir uns von Anfang an gesetzt haben, überschritten. Wir hätten auch noch zu gedenken der Erweckungen (Revivals), die nach der großen Handelskrisis des Jahres 1857 von Amerika ausgegangen, nach Europa hinübergewirkt und in Irland, in Scandinavien und einigen Gegenden Deutschlands (im Elberfelder Waisenhaus) Erscheinungen hervorgerufen haben, die an die Convulsionärs der frühern Zeiten erinnern. Allein solche religiöse Krisen, mit ihren Paroxysmen, die ihrer Natur nach mehr der pathologischen Geschichte der Kirche als ihrer normalen Entwicklung angehören, haben einen zu ephemeren Charakter, als daß ihrer anders als im Vorbeigehn gedacht werden könnte. *)

Werfen wir noch einen Blick auf die Kirchengeschichte Amerika's und die dortigen kirchlichen Zustände zurück, **) so werden wir schwerlich versucht sein, hier das Musterbild zu finden, nach dem wir in Europa uns zu richten hätten. Manches davon könnte eher abschreckend wirken, wenn auch bei uns das Wort „Trennung der Kirche vom Staat" leichtsinnig genug ausgesprochen wird, ohne daß man sich die Consequenzen klar macht. Aber lernen können wir allerdings von unsern Brüdern über dem Meer. Die freiwilligen, großartigen Leistungen der einzelnen Gemeindeglieder zu Förderung kirchlicher Zwecke mögen denen zur Aufmunterung oder mindestens zur Beschämung dienen, welche auch in Beziehung auf die heiligsten Angelegenheiten alles dem Staat überlassen wollen, dessen Aufgabe es allerdings nicht sein kann, für das ewige Heil der Seelen zu sorgen und dessen Hineinregieren in die Kirche ihr zu allen Zeiten nur Nachtheil gebracht hat. Daß die Staatskirche im territorialistischen Sinne

---

an jeder idealen Auffassung des Geistigen fehlt, bei all seiner Polemik gegen den Materialismus, dennoch unter der Gestalt eines Geisterspukes dem krassesten Materialismus anheimfällt, wie das Tischrücken zur Genüge beweist. Es hat sich übrigens über diesen Spiritismus, der jeweilen auch sich Spiritualismus nennt, eine ganze Litteratur gebildet. Wir führen nur beispielsweise an: Allan Kardet, Le Ciel et l'Enfer ou la justice divine selon le Spiritisme. Paris 1805. II. Michel Bonnamy, La raison du Spiritisme. Paris 1864. Güldenstubbe, Positive Pneumatologie; die Realität der Geisterwelt, historische Uebersicht des Spiritualismus [Spiritismus] aller Zeiten und Völker. Stuttg. 1870.

*) Vgl. Hahn, Die große Erweckung in den Vereinigten Staaten in Amerika. Irland und andern Ländern. Barmen 1860. Merle d'Aubigné, Le réveil de l'église contemporaine.

**) Die verschiedenen und zum Theil sich diametral widersprechenden Beurtheilungen derselben vom europäischen Standpunkt aus s. bei Nippold, S. 467 ff.

(cujus regio, illius et religio) auch für uns in Europa mehr und mehr ein überwundener Standpunkt ist, verdanken wir der Anregung, die wir von den amerikanischen Zuständen aus erhalten haben. Unsere Aufgabe aber wird es sein, nicht die Nordamerikaner, deren Verhältnisse von den unsrigen so ganz verschieden sind, zu copiren, sondern vielmehr mit Benutzung des von dort aus Gewonnenen dem Ideal zuzustreben, das (nach einem Worte Cavours) „eine freie Kirche im freien Staate“, oder sagen wir lieber im freien Volke, eine auf ihren eignen Füßen stehende Volkskirche uns in Aussicht stellt, von deren eigenthümlichen Segnungen die amerikanische Bevölkerung einmal nichts weiß. Auch das Wort von der „freien Kirche im freien Staat“ ist (wir geben es zu), wie alle solche Schlagworte, schneller ausgesprochen, als in That und Wahrheit umgesetzt, und es mögen noch Jahrzehnte vergehen, mögen noch manche Gefahr drohende Krisen eintreten, bis unsre evangelische Kirche die rechte Gestaltung erhalten wird, nach der sie seit den Tagen der Reformation gestrebt hat. Ein Blick auf die vielen Secten, auf die sich immer heftiger bekämpfenden Parteien und Richtungen, deren Geschichte an uns vorübergegangen, könnte wohl für den Augenblick uns bedenklich machen und die Frage uns nahe legen, ob nicht wirklich der Protestantismus in seiner „Selbstauflösung“ begriffen sei? Aber ein Blick auf die neuere und neueste Geschichte der katholischen Kirche wird uns zeigen, daß auch sie in ihrer fest umschlossenen Burg sich nicht mehr so sicher fühlt, als zur Zeit, da sie die Reformation von sich ablehnte. Es ist freilich ein schlechter Trost, sich mit dem Schicksal Anderer zu trösten. Dieser Schadenfreude wollen wir uns nicht schuldig machen. Vielmehr wollen wir uns in aller Aufrichtigkeit die Frage vorlegen, ob nicht die Stellung der beiden Kirchen zu einander gleichfalls eine andere geworden als in den Tagen der Reformation? Diese Stellung, mit andern Worten das Verhältniß des Protestantismus zum Katholicismus im 18. und 19. Jahrhundert ist es nun, mit der wir uns werden zu beschäftigen haben.

Vorerst aber richten wir noch einmal unsern Blick auf Europa. Es war wohl eine Rückwirkung des in Amerika bestehenden Verhältnisses, wenn auch die Christen in Europa es versuchten, eine Verbindung herzustellen, die bei'm Festhalten an den positiven Wahrheiten des Christenthums doch alle verschiedenen Denominationen auch über die sie trennenden Meere hinaus in einem Bund zu vereinigen suchten, sowohl gegenüber der römischen Kirche als den verneinenden Tendenzen in der protestantischen. Dieß können wir als den Grundgedanken der evang

lischen Allianz betrachten, die im Jahr 1846 in England in's Leben getreten.*) Die Anregung dazu ging von Schottland aus schon im August 1845. Eine vorberathende Versammlung vom 1—3 October wurde jedoch in England, in Liverpool gehalten. Der Verein sollte nicht, wie etwa der deutsche Kirchentag ein „Kirchenbund", sondern er sollte ein „Christenbund" sein. Nicht die Kirchensectionen, sondern die Individuen, welcher Section sie angehören, alle wahrhaft Gläubigen sollten in einen solchen Bund zusammentreten. Die Sache war gewiß gut gemeint und in einem freisinnigen Geiste aufgefaßt. Alle Unterschiede, welche die Lutheraner von den Reformirten, diese wieder von den Baptisten, Methodisten u. s. w. trennen, sollten für diese Verbindung aufhören; Christen mit Christen zu einem, das Wohl der gesammten Christenheit im Auge behaltenden Bunde vereinigt werden. Dieser Bund sollte überall in's Mittel treten, wo dem freien Bekenntniß des Evangeliums Schranken gesetzt werden, er sollte der Anwalt sein der Gewissensfreiheit, und er hat davon, wie wir später sehen werden, schöne und erfreuliche Proben abgelegt. Aus dem Antrag von Edward Bickersteth wurden folgende 10 Artikel angenommen: 1) der Glaube an die göttliche Inspiration, an die Autorität und das Zureichende (sufficientia) der heil. Schrift; 2) das Recht und die Pflicht der Gläubigen, die heil. Schrift auszulegen; 3) der Glaube an den einen Gott in drei Personen; 4) an das gänzliche Verderben der menschlichen Natur seit Adams Fall; 5) an die Menschwerdung des Sohnes Gottes, an seine Stellvertretung und an sein himmlisches Reich; 6) an die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben; 7) an das Werk des heil. Geistes in der Bekehrung und Heiligung des Sünders; 8) an die Unsterblichkeit der Seele, die leibliche Auferstehung, das durch Christum auszuführende jüngste Gericht, an die ewige Seligkeit der Gerechten und die ewige Verdammniß der Gottlosen; 9) an die göttliche Einsetzung des Dienstes am Worte Gottes; 10) an die göttliche Einsetzung der heil. Taufe und des heil. Abendmahls und an die fortdauernde Verbindlichkeit derselben. — Es springt in die Augen, daß damit allerdings ein bedeutender Fortschritt geschehen gegenüber den oft engen Schranken, welche die eine Denomination von der andern trennte, daß aber die dogmatische Formulirung der Sätze unmöglich denen genügen konnte, die durch die Bildungsphasen

*) Vgl. die darüber erschienenen Schriften von Mann und Plitt. Basel 1847, und Bonnet, L'unité de l'esprit par le lien de la paix. Lettres sur l'alliance évangélique. Paris 1847.

der Theologie hindurchgegangen. Schon der 1ste Artikel mußte auch in manchen recht gläubigen (wenn auch nicht „rechtgläubigen") Gemüthern Bedenken erwecken, die ihnen den Zutritt erschwerten. In neuerer Zeit hat man nun allerdings einige Modificationen eintreten lassen, die es auch den anfänglich Bedenklichen möglich machte beizutreten, wenn auch immer mit einiger Reservation. Der gute praktische Zweck ist gewiß nicht zu verkennen und die Anstrengungen, welche der Verein gemacht hat, die Gewissensfreiheit einem unwürdigen Glaubenszwang gegenüber zu wahren, verdient, wie schon gesagt, alle Anerkennung. Bekanntlich haben in verschiedenen Städten Europa's Versammlungen dieser Allianz stattgefunden und im Jahr 1873 steht eine großartige Versammlung in Nordamerika bevor. Wer wird in solchen Verbindungen das Providentielle verkennen? Es ist zu hoffen, daß die Schranken, die noch die Einen und die Andern, welche dem tiefsten Grunde nach mit den Verbündeten eines Sinnes sind, vom Beitritt fernhalten, noch fallen oder sich vielmehr im Geiste evangelischer Freiheit erweitern werden.

Auf wesentlich verschiedenen, theilweise entgegengesetzten Grundlagen, wenn auch mit derselben Absicht die Protestanten in eine Gemeinschaft zu sammeln, hat sich endlich in jüngster Zeit von Deutschland aus der Protestantenverein gebildet und es sind auch dessen Mitglieder auf verschiedenen „Protestantentagen" zusammengetreten. Hier trat nun das Gegentheil ein, daß, während bei der evangelischen Allianz die Schranken Vielen zu enge waren, hier die Schrankenlosigkeit des Bekenntnisses bei den positiv Gestimmten mancherlei Bedenken erregte. Die Erscheinung ist noch zu neu, als daß die Geschichte sie bereits in ihre Darstellung verarbeiten könnte.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Das Verhältniß des Protestantismus zum Katholicismus. — Die Verfolgungen unter der Restauration in Frankreich. — Schicksale der Protestanten in Italien und Spanien. Die Zillerthaler. Joseph II. Das österreichische Religionspatent. — Der Streit in Baiern über die Kniebeugung im Militär. Der Streit über die gemischten Ehen in Preußen und anderwärts. Der innere Streit. Die populäre Controverse und die Wissenschaft der Symbolik. Der Gustav-Adolf-Verein und die protestantisch-kirchlichen Hülfsvereine der Schweiz. — Gegenseitige Propaganda. — Uebertritte von beiden Seiten. — Henhöfer und die Mühlhauser Gemeinde.

Wenn wir in unsern frühern Vorträgen über „die Geschichte des evangelischen Protestantismus" gleich damit begonnen haben, die äußeren Schicksale desselben, der katholischen Kirche gegenüber, darzustellen, so haben wir absichtlich dieß hier auf's Ende verspart. Die eigentlichen Verfolgungen der Protestanten, wie wir sie im sechszehnten, im siebenzehnten, theilweise noch im achtzehnten Jahrhundert zu verzeichnen hatten, haben zwar nicht ganz aufgehört (von einzelnen vorübergehenden Scenen dieser Art werden wir auch jetzt noch zu melden haben), aber im Ganzen — Dank sei es den Fortschritten der Humanität — hatten sich die Confessionen nach und nach an ein friedliches Beisammenleben im Staate gewöhnt und manches war auch gesetzlich geordnet. Selbst da, wo es zu leidenschaftlichen Ausbrüchen des confessionellen Eifers kam, wurde denselben, gleich dem ausgebrochenen Brand in einer wohlgeordneten Stadt, sofort Einhalt gethan. Ihrer gleich im Eingang zu erwähnen, schien mir darum weniger passend. Der einzelnen Vexationen aber, der Reibungen und Conflicte, an denen es bis auf diese Stunde nicht gefehlt hat, sind wir, der Vollständigkeit unseres Bildes wegen, genöthigt mit wenigem zu gedenken.

Beginnen wir mit den eigentlichen Verfolgungen im Style der alten Zeit, so drohten solche auszubrechen bald nach der Restauration in Frankreich. Soviel man auch sonst sich, namentlich von Deutschland

aus, über den Despotismus des ersten französischen Kaisers zu beklagen hatte, so muß man Napoleon I. nachreden, daß er den Protestanten im eigenen Lande sich günstig erwiesen, ja, daß er bei Gelegenheit dem katholischen Klerus gegenüber die protestantischen Geistlichen mit auszeichnender Achtung behandelte. Anders wurde es unter der Restauration. Schon in den „Hundert Tagen" (nach des Kaisers Rückkehr von Elba) wurden die Protestanten als dessen Anhänger verdächtigt. Nach dem gänzlichen Sturz des Kaisers traf sie die Rache des fanatisirten Volkes in der Gegend von Nimes, Toulouse, Avignon, Montpellier. In Nimes stellte sich ein gewisser Trestaillons an die Spitze einer Bande, die es auf Vertilgung der Protestanten im Lande absah. In einem protestantischen Dorfe, Baugreville, wurden die Einwohner in ihren Häusern überfallen, festgebunden und dann die Häuser angezündet. Tausende flohen in die Wälder und Gebirge. Trestaillons wurde zwar verhaftet, aber später wieder freigesprochen. Die Banden trieben ihr Wesen fort. Als Sonntags den 12. November der reformirte Gottesdienst in Nimes sollte eröffnet werden, fielen sie (wie einst zur Zeit der Guisen) bewaffnet über die Wehrlosen her, verwundeten und mordeten sie und begingen Schändlichkeiten an Frauen und Töchtern. General Lagarde, ein treuer Anhänger Ludwigs XVIII., der abwehren wollte, wurde von einem Nationalgardisten durch einen Pistolenschuß niedergestreckt. Aehnliches widerfuhr einem andern General (Ramel) in Toulouse. Endlich wurde von Paris aus dem Unwesen gesteuert; förmliche Bestrafung der Verbrecher fand jedoch nicht statt.*) Im Jahr 1819 drohten die Auftritte sich zu erneuern. Auch kam es hie und da in den Kammern zu heftigen Debatten, welche auch die confessionelle Frage berührten. Unter Louis Philippe wurden die Rechte der Protestanten anerkannt. Seine Schwiegertochter, die Herzogin von Orleans, nahm sich der Glaubensgenossen an. Guizot führte ihre Sache als Minister. Und doch fehlte es auch jetzt nicht an Vorwänden zu Beunruhigung derselben. So gab u. a. der Spruch des Cassationshofs von 1843 gegen die Associationen Veranlassung, gegen sie einzuschreiten. Auch nach der Revolution von 1848 fehlte es nicht an einzelnen Orten an Gelegenheit, ihnen wehe zu thun, wäre es auch nur durch Verweigerung des ehrlichen Begräbnisses.**)

*) Vgl. Gelzers Monatsblätter vom Jahr 1860 (Januar) „Briefe an einen Sorglosen".

**) So wurde noch im Jahr 1853 im Departement der Oise die Leiche eines dort beerdigten Protestanten wieder ausgegraben, der Kirchhof neu eingeweiht und den Erben des Verstorbenen dafür die Rechnung gemacht.

Auch den deutschen Protestanten im Elsaß drohte zur Zeit Napoleons III. eine Vergewaltigung. Von den Jesuiten geleitet wagte es im Jahr 1854 der Maire von Straßburg die Einkünfte des dortigen Thomasstiftes (zu Gunsten der Protestanten) als städtisches Gut anzusprechen und mit Beschlag zu belegen, was eine große Aufregung in der protestantischen Bevölkerung und einen Proceß hervorrief.*) Wie weit endlich in dem letzten Kriege (1870—71) der in einigen Gegenden vom Klerus angeschürte Nationalhaß gegen die in Frankreich eindringenden Deutschen (Prussiens) auch dem confessionellen Hasse gegen die Ketzer zum Vorwand dienen mußte, indem man dem Kriege den Charakter eines Religionskrieges zu geben suchte, wie weit es (was von gewisser Seite behauptet wurde) auf eine zweite Bartholomäusnacht abgesehen war, ist hier nicht weiter zu untersuchen.

Daß der Protestantismus auch in Ländern sich Eingang zu verschaffen suchte, die ihm seit den Tagen der Gegenreformation verschlossen wurden, daß der Gedanke an eine Evangelisation nicht nur Frankreichs,**) sondern auch Italiens und Spaniens von protestantischer Seite nicht aufgegeben wurde, daß namentlich die englischen Christen nach dieser Seite hin (wenn auch nicht mit der nöthigen Berücksichtigung internationaler Verhältnisse) sich thätig erwiesen, darf um so weniger auffallen, je weniger die katholische, zumal jesuitische Propaganda sich scheute rücksichtslos ihre Netze in protestantisches Gebiet auszuwerfen. Vor allen Dingen wurde die in die romanischen Sprachen übersetzte Bibel auch diesen Völkerschaften näher gebracht. So hat sich als Bibelagent und Bibelverbreiter in Spanien George Borrow unter der Regierung Christina's mit großer Energie hervorgethan.***) Aber eben das Bibellesen war in diesen Ländern schon an sich ein Verbrechen gegen die Kirche. So geschah es denn in Italien (Toscana), daß acht Florentiner, unter ihnen der Graf Guicciardini den 7. Mai 1849, als sie eben die Bibel zusammen lasen, polizeilich überfallen und in's Gefängniß geworfen wurden. Den 16ten desselben Monats wur-

*) Notice sur les fondations administrées par le séminaire protestant de Strasbourg. 1854, wogegen eine Révindication 1855.

**) Il faut évangéliser toute la France. Diesen Gedanken suchten Männer wie Rossenw de St. Hilaire und Napoleon Roussel auf schriftstellerischem Wege zu verwirklichen. s. Nippold S. 449.

***) The Bible in Spain, or the journeys, adventures and imprisonments of an Englishman in an attempt to circulate the scriptures in the Peninsula. 1843. Fünf Jahre in Spanien. (1835—39) 3 Bde. 1844.

den sie zu sechsmonatlicher Eingrenzung verurtheilt. Noch größeres Aufsehn aber machte das Verfahren der Regierung gegen das Ehepaar Francesco und Rosa Madiai, die wegen desselben Vergehens nach achtmonatlicher harter Gefangenschaft vor Gericht gestellt, den 4. Juni 1852 verurtheilt wurden, Francesco zu 56 Monaten Galeere, Rosa zu 46 Monaten Zuchthausstrafe. Erst den vereinten Bemühungen protestantischer Mächte und der Fürsprache christlicher Freunde fast aller Nationen aus England, Frankreich, Deutschland und der Schweiz, die eine Abordnung nach Florenz veranstalteten (im März 1853) gelang es, die Strafe in Landesverweisung umzuwandeln. Im August desselben Jahres gründete Lord Shaftesbury einen Verein zur Unterstützung der protestantischen Sache in Italien.

Einen Anhaltspunkt boten dem Evangelium in Italien die Waldenser in den Thälern von Piemont. Aber auch ihre Geschicke waren, wie im 17ten, so auch im 18ten Jahrhundert mancherlei Schwankungen ausgesetzt. Das eine Mal wurden ihnen gewisse Vergünstigungen ertheilt, das andere Mal ihnen wieder entzogen, je nach der Laune der regierenden Herzoge. Zu verschiedenen Zeiten flossen auch, namentlich auch aus der reformirten Schweiz, Beiträge zu ihrer Unterstützung. Eine bessere Zeit schien für die Waldenser anzubrechen unter dem ersten französischen Kaiserreich. Ihre Geistlichen wurden, wie die der Protestanten, vom Staat aus besoldet. Aber als nach der Restauration Savoyen unter sardinische Herrschaft gelangte, begann auch wieder der Druck. Es befanden sich in den drei Thälern (la Perouse, St. Martin und Lucerne) etwa 20,000 Seelen, in 15 Kirchspiele zertheilt. Preußen und Holland verwandten sich für dieselben bei'm König Victor Emmanuel. Im Jahr 1816 erhielten sie einige Vergünstigungen. In demselben Jahre konnte in Latour eine Bibelgesellschaft gegründet werden. Auch hier waren es die Engländer, welche das zum Theil erstorbene religiöse Leben unter den Waldensern wieder zu wecken suchten; freilich manchmal in methodistischer Färbung. Nächst England war es Preußen, das sich der Verlassenen annahm. Im Jahr 1826 wurde in den preußischen Landen eine Kirchen- und Hauscollecte zu Gunsten der waldensischen Gemeinden veranstaltet, die mitten unter der katholischen Bevölkerung ihr oft kümmerliches Dasein fristeten. Vergebens hatte schon im Jahr 1818 der Bischof von Pignerol eine Aufforderung an sie ergehen lassen, wieder in den Schooß der katholischen Kirche zurückzukehren. Die politischen Veränderungen des Jahres 1848 führten auch für die Waldenser eine neue Epoche herbei, indem auf Grundlage der freien Ver-

fassung für Sardinien von Seiten Karl Alberts, der früher sich keineswegs den Waldensern günstig erwiesen, den 8. Februar 1848 das Patent vom 17. Februar erschien, welches die Waldenser in den Genuß aller bürgerlichen und kirchlichen Rechte einsetzte. Noch erfreulicher gestalteten sich die Verhältnisse in der Folgezeit. Im Jahr 1853 konnte die neu erbaute Kirche in Turin und im Jahr 1860 ihre Schule in Florenz eröffnet werden, die sich eines schönen Gedeihens erfreut.

Es lag nahe, die Evangelisirung Italiens, mit der sich viele edle und wohldenkende Freunde der zur Freiheit aufstrebenden Nation trugen, an die schon bestehende Gemeinschaft der Waldenser anzuknüpfen. Nichts desto weniger wurden auch andere Wege, unabhängig von der Waldensischen Verbindung eingeschlagen durch die sog. „italienischen Brüder", unter denen namentlich ein de Sanctis hervorragte. Wir können in die Prüfung dieser verschiedenen Wege hier nicht näher eingehn.*)

Die politische Agitation, die der nunmehr zur Thatsache gewordenen Einheit Italiens vorausging, war allerdings theilweise auch von religiösen Motiven mit durchdrungen, aber es ist schwer, die Scheidung der reinen und getrübten Elemente zu vollziehn. Nur so viel können wir schon jetzt als Thatsache verzeichnen, daß mit dem Frieden von Villafranca (1859) eine neue Zeit anbrach, deren weitere Geschichte ausführlich darzustellen der Zukunft muß überlassen bleiben.

Den 15. December 1862 konnte der Grundstein zu einer evangelischen Kirche Neapels gelegt werden. Auch in Sicilien hat die Predigt des Evangeliums Freunde gewonnen.**) Einen schneidenden Contrast zu diesen Fortschritten des Evangeliums in Italien bildet dann aber das Schicksal der kleinen Gemeinde in der Stadt Barletta, im März 1866, da es einer fanatischen Volksmenge gelang, über eine religiöse Versammlung herzufallen und ein Blutbad anzurichten, das an die vergangenen Jahrhunderte erinnerte. Die Anstifter (es waren Geistliche) wurden zur Rechenschaft gezogen.

Wie auf Italien, so sind auch die hoffenden Blicke der evangelischen Christenheit auf Spanien gerichtet. Ein Seitenstück zu dem Proceß der Madiai in Florenz bildete im Jahr 1861 das Verfahren gegen die spani-

---

*) Wir verweisen auf Nippold S. 456. 57. und auf dessen Aufsatz in Gelzers Mon.-Bl. 1864. S. 400. 401. — Ueber die Evangelisirung Italiens vgl. ferner: Leopold Witte, Das Evangelium in Italien. Gotha 1861. C. Nitzsch, Die evangelische Bewegung in Italien. Berlin 1863.

**) So in dem Flecken Riesi und an andern Orten. Vgl. die Wanderung eines Friedensboten (A. Malan) auf der Insel Sicilien im christl. Volksboten 1872. Nr. 6.

schen Bekenner Matamoros (gest. 1868), Alhama, Trigo, *) für welche ähnliche Sympathien erweckt, ähnliche Fürsprachen (bei der Königin Isabelle) eingelegt wurden, wie für die Madiais. Auch hier sahen wir die ausgesprochene Gefängnißstrafe in Verbannung umgewandelt. Ein Theil der Gefangenen kam nach Bordeaux, ein anderer nach Oran in Algerien.

Die politische Revolution, die Vertreibung der Königin, die Erhebung eines savoyischen Fürsten auf den Thron von Spanien hat auch hier das Eis gebrochen. Protestanten dürfen nunmehr ihren Gottesdienst auch im Lande der Inquisition halten. In Madrid, in Sevilla und anderwärts sah die neueste Zeit evangelische Kirchen sich erheben.

In den österreichischen Staaten genossen seit dem Toleranzedict Josephs II. die Protestanten die ihnen zugesicherte Duldung, obgleich es an einzelnen Ausschreitungen nicht fehlte. Die Grafschaft Tirol, die, nachdem sie eine Zeit lang unter Baiern gewesen, wieder an Oesterreich zurückgekommen, hatte von jeher die Verpflichtung von sich abgelehnt, den Protestanten freie Niederlassung zu gewähren. Sie hatte sich dem Toleranzedict Josephs II. beharrlich widersetzt und wollte auch nichts von den Bestimmungen der Bundesacte von 1815 wissen, wonach Lutheranern, Reformirten und Katholiken gleiche Rechte zugesichert waren. Und so finden wir denn die protestantischen Bewohner des Zillerthales, großentheils Nachkommen der im Jahr 1730 vertriebenen Salzburger auch noch im 19. Jahrhundert mancherlei Bedrückungen ausgesetzt. Diese protestantische Bevölkerung in dem anmuthigen Thale zwischen Salzburg und Innsbruck, das von der hindurchfließenden Ziller den Namen hat, belief sich nach und nach auf 400 bis 500 Seelen. Vergebens hatten sie freie Religionsübung angestrebt. Der Klerus machte ihnen Schwierigkeiten, wo er konnte, in Absicht auf Trauung und Begräbniß. Sie waren und blieben unter dem Banne der Kirche. Das Abendmahl genießen konnten sie nicht. Ihre Kinder mußten sie katholisch taufen und in den katholischen Schulen unterrichten lassen. Bei ihrem guten Kaiser Franz II., der im Sommer 1832 das Tirol besuchte, fanden sie nur ungenügendes Gehör, indem der Kaiser nach seiner Gewohnheit versprach, „er wolle sehen, was zu thun sei". Und so kam denn später, wie sich erwarten ließ, von Wien aus der Bescheid, daß die,

*) s. Der Protestantismus in Spanien. A. A. Z. 1872. Nr. 134. „Nach der dortigen Angabe beläuft sich die Zahl der Evangelischen auf 10,000 und etwa 20 Geistliche unter dem Hirtenstabe Carasco's."

welche auf ihrem evangelischen Bekenntniß beharren wollten, das Tirol zu verlassen hätten, sich aber ungehindert in einem andern Theile der österreichischen Staaten ansiedeln könnten. Mußte nun einmal doch ausgewandert sein, so zogen die einmal Verbannten vor, dann lieber gleich in ein protestantisches Land auszuwandern. Sie wandten sich an den König von Preußen, Friedrich Wilhelm III. Zu ihrem Abgeordneten wählten sie im Jahr 1837 den Johann Fleidl, der im Namen seiner Glaubensgenossen dem König eine Bittschrift übergab. Die Zillerthaler bekannten sich darin zur Lehre der heil. Schrift und der Augsburgischen Confession. Der König nahm die Bittschrift gnädig entgegen und sandte seinen Hofprediger, den Oberconsistorialrath Dr. Strauß nach Wien, um den Auswanderern eine längere Frist zum Verkauf ihrer Güter auszuwirken, was auch ohne Schwierigkeit bewilligt wurde. Der Termin war auf den 11. September 1837 gestellt worden, und der größere Theil der Exulanten hielt ihn auch wirklich ein. An 448 Personen nahmen ihren Weg über Böhmen nach Schlesien, das ihnen vom König zur neuen Heimath war angewiesen worden. Die Ansiedlung geschah in Erdmannsdorf, wo für Kirche und Schule so wie für Organisation der Gemeinde weitere Vorsorge getroffen wurde. Indessen fühlten sich nicht Alle heimisch. Einige waren sogar im alten Zillerthal zurückgeblieben und hatten sich in ihr kümmerliches Loos schicken gelernt. *)

Eine neue Aera für die Protestanten in Oesterreich beginnt mit dem Patent vom 8. April 1861, welches den Protestanten in allen österreichischen Staaten vollkommene Religionsfreiheit verspricht. Aber auch hier wieder begehrte die ultramontane Partei der Tiroler eine Ausnahmsstellung für ihre Landschaft. **) Indessen hat schon jetzt der Widerstand nachgelassen, und die Zukunft wird lehren, ob der beabsichtigte Bau einer evangelischen Kirche in Innsbruck (in dem angrenzenden Salzburg erhebt sich bereits eine) zu Stande kommen und überhaupt, wie sich die Verhältnisse der Protestanten in Oesterreich (auch der nichtdeutschen Bevölkerung) noch weiter gestalten werden. Des Gährungsstoffes findet sich genug, dessen Klärung eine spätere Geschichte wird zu berichten haben.

Nächst Oesterreich war es von jeher Baiern gewesen, das dem

*) Rheinwald, Die evangelisch Gesinnten im Zillerthal. (Repertorium für theol. Litteratur und Statistik) 1837. und die Nachrichten in den Kirchenzeitungen von Darmstadt und Berlin. Klose in Herzogs Realenc. XVIII. S. 505 ff.

**) Gegen die Rechtsgültigkeit des Tiroler Landesgesetzes v. 7. April 1866 hat die in Wien versammelte Generalsynode A. B. im Jahr 1871 Protest eingelegt. Vgl. Die Evangelischen in Nordtirol. A. A. Z. 1872. Nr. 91.

Protestantismus hindernd in den Weg trat. Zu einem eigenthümlichen Conflicte kam es hier im Jahr 1838 wegen der militärischen Pflichten dem katholischen Ritus gegenüber; nämlich darüber, wie weit die im katholischen Heere dienenden Protestanten genöthigt sein sollten, bei den üblichen Ceremonien mitzuknieen. Unter Max Joseph I. und dem liberalen Ministerium Montgelas waren sie (1803) von dieser Verpflichtung befreit worden. Nun aber erschien unter König Ludwig I. und dessen Ministerium Abel den 14. August folgende Kriegs-Ministerialverordnung: „Seine Majestät der König haben allergnädigst zu beschließen geruht, daß bei katholischen Militärgottesdiensten während der Wandlung und beim Segen wieder geknieet werden soll." Nicht nur die Linie, sondern auch die Landwehr, unter der sich viele protestantische Hausväter befanden, war damit gemeint. Den 25. August, bei der großen Kirchenparade am Geburtstag und Namensfest des Königs sollte diese Ordre zur Ausführung kommen. Wie sich erwarten ließ, machte dieß eine gewaltige Aufregung unter der protestantischen Bevölkerung; es erhoben sich Beschwerden, sowohl von Einzelnen als von Corporationen und den protestantischen Consistorien von München, Ansbach und Baireuth. Auch auf dem Landtag von 1840 kam es zu heftigen Debatten. Nach verschiedenen Modificationen, die immer nicht genügten, fand die Sache mit Ende des Jahres 1845 ihre endgültige Erledigung dadurch, daß die Verpflichtung zum Knieen den Protestanten erlassen und nur bei'm Vorübertragen des Sanctissimum die militärische Ehrenbezeugung des Gewehrpräsentirens gefordert wurde, womit sich auch das protestantische Gewissen zufrieden geben konnte.*)

Tiefer eingreifend in das Familienleben war der aller Orten sich erhebende Streit wegen der gemischten Ehen, der aber nun in den preußischen Staaten zu seinem Ausbruch kam.**)

Seit dem Westfälischen Frieden waren die gemischten Ehen überhaupt häufiger geworden und es hatten sich über die rechtliche Stellung derselben in den verschiedenen Ländern verschiedene Observanzen gebildet. Das preußische Landrecht vom Jahr 1794 bestimmte, daß in Beziehung auf die religiöse Erziehung der Kinder die Knaben dem Vater, die Mädchen der Mutter folgen sollten, falls nicht in den Ehepakten anders ver-

*) Die Kniebeugung der Protestanten bei'm Sanctissimum der katholischen Kirche in dem bairischen Heere. Ulm 1841.

**) Man vergleiche von katholischer Seite: Kunstmann, Die gemischten Ehen unter den christlichen Confessionen Deutschlands, geschichtlich dargestellt. Regensburg 1839; von protestantischer: Jacobson, Die gemischten Ehen in Deutschland. Leipzig. 1838.

fügt werde. Nun aber wurde seit 1803 diese Bestimmung dahin abgeändert, daß hinfort die sämmtlichen Kinder, wenn nicht der einmüthige Wille der Eltern entgegenstehe, in der Religion des Vaters zu erziehen seien. Eine Cabinetsordre vom Jahr 1825 dehnte dieß auch auf die seither an Preußen gekommene Rheinprovinz und Westfalen aus. Die westpreußischen Bischöfe wandten sich im Jahr 1830 an den Papst Pius VIII. in dieser Sache und erbaten sich Verhaltungsbefehle. Der Papst erklärte in einem Breve vom 25. März d. J. die Mischehen für unstatthaft in religiöser, gleichwohl aber für gültig in bürgerlicher Beziehung. Er verbot auch die kirchliche Einsegnung von Seiten katholischer Priester nicht, falls das Versprechen gegeben werde, die Kinder katholisch zu erziehen. Im entgegengesetzten Falle wurde dem Priester nur eine sogenannte Assistentia passiva gestattet, d. h. seine Theilnahme hatte sich zu beschränken auf die Vornahme der Proclamation und auf die Annahme des Eheconsenses im Pfarrhaus oder in der Sacristei.*) Den 19. Juli 1834 kam durch Vermittlung des preußischen Gesandten in Rom, des Ritters von Bunsen,**) eine Convention zu Stande mit dem damaligen Erzbischof von Köln, Ferdinand August Graf Spiegel zum Desenberg und Canstein. Zufolge derselben sollte die Forderung der katholischen Kindererziehung wegfallen und die passive Assistenz auf die Fälle beschränkt bleiben, wo sich schon bei Eingehung der gemischten Ehe religiöse Gleichgültigkeit kundgebe. Dieser Convention traten auch die Bischöfe von Paderborn, Trier und Münster den 29. Juli bei in Coblenz (die Coblenzer Convention). Erst mit dem Tode des Bischofs von Trier (10. Nov. 1836) wurde der Inhalt der Convention in Rom bekannt, indem der sterbende Bischof noch von seinem Todbette aus einen reuigen Brief an den Papst Gregor XVI. richtete, worin er ihn um Verzeihung des von ihm gethanen Schrittes bat. Der nunmehrige Erzbischof von Köln, Clemens Droste zu Vischering (bisher Weihbischof in Münster) zeigte sich weniger friedfertig als sein Vorfahr. Er verbot jede kirchliche Einsegnung, wenn nicht das förmliche Versprechen vorangehe, die Kinder katholisch zu erziehen. Wo dieß nicht erhältlich sei, da soll auch nur die passive Assistenz von Seiten des Geistlichen eintreten. Als der Erzbischof nicht nachgeben wollte, wurde er den 20. Nov. 1837 verhaftet. Der Papst Gregor XVI. erklärte in

*) Mit andern Worten: es hatte der Geistliche ungefähr die Stellung einzunehmen, welche der Civilbeamte bei der Schließung einer Civilehe einnimmt.

**) Vgl. das Nähere in Bunsens Leben 1868 Bd. I. S. 411 ff.

einer Allocution an das Cardinalcollegium dieses Vorgehen des Königs als ein gewaltthätiges und erhob Protest dagegen. Wo die protestantische Welt priesterlichen Starrsinn erblickte, da sahen die entschiedenen Anhänger des ultramontanen Systems den Muth eines Märtyrers. Der geistreiche Johann Joseph Görres, der aus einem ehemaligen Jacobiner ein eben so fanatischer Anhänger Roms geworden, schrieb eine Brochüre, *) worin er den verfolgten Erzbischof dem großen Kirchenvater Athanasius verglich, welcher Aehnliches um des Glaubens willen ausgestanden.

Dasselbe Schauspiel, das am Rhein sich eröffnete, wiederholte sich im preußischen Polen. Der Erzbischof Dunin in Gnesen, der sich einer gleichen Widersetzlichkeit schuldig machte wie sein Kölnischer College, wurde, wie dieser, des Hochverraths schuldig erachtet und im Jahr 1839 zu einer anderthalbjährigen Festungsstrafe verurtheilt. Diese Strafe ward aber in einen Stadtarrest in Berlin umgewandelt. Der nach Posen entflohene Erzbischof wurde verhaftet und nach Coblenz gebracht. Diesem unerquicklichen Kirchenstreit suchte der Nachfolger Friedrich Wilhelms III. Friedrich Wilhelm IV. (seit 1840) ein Ende zu machen. Er gestattete dem Erzbischof Dunin die Rückkehr und errichtete eine katholische Abtheilung im Ministerium des Cultus. Droste starb 1845, nachdem ihm der Bischof von Speier, Johann von Geißel zum Coadjutor war gegeben worden.

Die römische Geistlichkeit wurde jedoch nicht müde, ihr Ziel weiter zu verfolgen. Den 15. März 1853 untersagte der Bischof Arnoldi von Trier in einem Hirtenbrief seinen Diöcesangeistlichen die Einsegnung gemischter Ehen, wenn nicht eidliches Versprechen gegeben werde, die Kinder katholisch zu erziehen. Der König antwortete damit, daß er jedem seiner Officiere mit Cassation drohte, der jenem Ansinnen des Hirtenbriefes nachkommen würde.

Auch in den kleinern süddeutschen Staaten, in Baden, Württemberg, dem Großherzogthum Hessen kam es öfters zu Conflicten mit Rom und der von Rom abhängigen hohen Geistlichkeit. Wir erinnern nur beispielsweise daran, wie bei'm Tode des Großherzogs Leopold von Baden im Jahr 1855 der Erzbischof von Freiburg sich weigerte, dessen Exequien versehen zu lassen, was zu allerlei Verwicklungen, zu Temporaliensperre, zu Geldstrafen und Absetzungen hinführte.

---

*) Athanasius. Regensburg 1838. Die Schrift erlebte in demselben Jahr zwei Auflagen.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Das Verhältniß des Protestantismus zum Katholicismus. — Die Verfolgungen unter der Restauration in Frankreich. — Schicksale der Protestanten in Italien und Spanien. Die Zillerthaler. Joseph II. Das österreichische Religionspatent. — Der Streit in Baiern über die Kniebeugung im Militär. Der Streit über die gemischten Ehen in Preußen und anderwärts. Der innere Streit. Die populäre Controverse und die Wissenschaft der Symbolik. Der Gustav-Adolf-Verein und die protestantisch-kirchlichen Hülfsvereine der Schweiz. — Gegenseitige Propaganda. — Uebertritte von beiden Seiten. — Henhöfer und die Mühlhauser Gemeinde.

Wenn wir in unsern frühern Vorträgen über „die Geschichte des evangelischen Protestantismus" gleich damit begonnen haben, die äußeren Schicksale desselben, der katholischen Kirche gegenüber, darzustellen, so haben wir absichtlich dieß hier auf's Ende verspart. Die eigentlichen Verfolgungen der Protestanten, wie wir sie im sechszehnten, im siebenzehnten, theilweise noch im achtzehnten Jahrhundert zu verzeichnen hatten, haben zwar nicht ganz aufgehört (von einzelnen vorübergehenden Scenen dieser Art werden wir auch jetzt noch zu melden haben), aber im Ganzen — Dank sei es den Fortschritten der Humanität — hatten sich die Confessionen nach und nach an ein friedliches Beisammenleben im Staate gewöhnt und manches war auch gesetzlich geordnet. Selbst da, wo es zu leidenschaftlichen Ausbrüchen des confessionellen Eifers kam, wurde denselben, gleich dem ausgebrochenen Brand in einer wohlgeordneten Stadt, sofort Einhalt gethan. Ihrer gleich im Eingang zu erwähnen, schien mir darum weniger passend. Der einzelnen Vexationen aber, der Reibungen und Conflicte, an denen es bis auf diese Stunde nicht gefehlt hat, sind wir, der Vollständigkeit unseres Bildes wegen, genöthigt mit wenigem zu gedenken.

Beginnen wir mit den eigentlichen Verfolgungen im Style der alten Zeit, so drohten solche auszubrechen bald nach der Restauration in Frankreich. Soviel man auch sonst sich, namentlich von Deutschland

aus, über den Despotismus des ersten französischen Kaisers zu beklagen hatte, so muß man Napoleon I. nachreden, daß er den Protestanten im eigenen Lande sich günstig erwiesen, ja, daß er bei Gelegenheit dem katholischen Klerus gegenüber die protestantischen Geistlichen mit auszeichnender Achtung behandelte. Anders wurde es unter der Restauration. Schon in den „Hundert Tagen" (nach des Kaisers Rückkehr von Elba) wurden die Protestanten als dessen Anhänger verdächtigt. Nach dem gänzlichen Sturz des Kaisers traf sie die Rache des fanatisirten Volkes in der Gegend von Nimes, Toulouse, Avignon, Montpellier. In Nimes stellte sich ein gewisser Trestaillous an die Spitze einer Bande, die es auf Vertilgung der Protestanten im Lande absah. In einem protestantischen Dorfe, Baugreville, wurden die Einwohner in ihren Häusern überfallen, festgebunden und dann die Häuser angezündet. Tausende flohen in die Wälder und Gebirge. Trestaillous wurde zwar verhaftet, aber später wieder freigesprochen. Die Banden trieben ihr Wesen fort. Als Sonntags den 12. November der reformirte Gottesdienst in Nimes sollte eröffnet werden, fielen sie (wie einst zur Zeit der Guisen) bewaffnet über die Wehrlosen her, verwundeten und mordeten sie und begingen Schändlichkeiten an Frauen und Töchtern. General Lagarde, ein treuer Anhänger Ludwigs XVIII., der abwehren wollte, wurde von einem Nationalgardisten durch einen Pistolenschuß niedergestreckt. Aehnliches widerfuhr einem andern General (Ramel) in Toulouse. Endlich wurde von Paris aus dem Unwesen gesteuert; förmliche Bestrafung der Verbrecher fand jedoch nicht statt.*) Im Jahr 1819 drohten die Auftritte sich zu erneuern. Auch kam es hie und da in den Kammern zu heftigen Debatten, welche auch die confessionelle Frage berührten. Unter Louis Philippe wurden die Rechte der Protestanten anerkannt. Seine Schwiegertochter, die Herzogin von Orleans, nahm sich der Glaubensgenossen an. Guizot führte ihre Sache als Minister. Und doch fehlte es auch jetzt nicht an Vorwänden zu Beunruhigung derselben. So gab u. a. der Spruch des Cassationshofs von 1843 gegen die Associationen Veranlassung, gegen sie einzuschreiten. Auch nach der Revolution von 1848 fehlte es nicht an einzelnen Orten an Gelegenheit, ihnen wehe zu thun, wäre es auch nur durch Verweigerung des ehrlichen Begräbnisses.**)

*) Vgl. Gelzers Monatsblätter vom Jahr 1860 (Januar) „Briefe an einen Sorglosen".

**) So wurde noch im Jahr 1853 im Departement der Oise die Leiche eines dort beerdigten Protestanten wieder ausgegraben, der Kirchhof neu eingeweiht und den Erben des Verstorbenen dafür die Rechnung gemacht.

finstern Geist der Barbarei auf der einen und gegen den nicht weniger finstern Geist des Unglaubens und der Gottesvergessenheit auf der andern Seite, für den Augenblick geboten erscheint. In dieser Beziehung kann auch eine Kirche von der andern lernen und ist sogar eine an die andere gewiesen. Solange aber der alte Gegensatz noch fort besteht und auch äußerlich in den verschiedenen Gemeinschaften sich darstellt, so lange wird es auch eine Pflicht der evangelischen Protestanten bleiben, der Glaubensgenossen da sich anzunehmen, wo sie Noth leiden oder ein ökonomisch oder moralisch verkümmertes Dasein fristen. Und dieß führt uns nun wieder vom dogmatischen Gebiete weg auf ein praktisches Gebiet, auf das Gebiet freier Liebesthätigkeit.

Zu allen Zeiten haben, wo immer ein Nothschrei verfolgter oder verlassener Protestanten sich erhob, hülfreiche Hände sich ihnen entgegengestreckt. Wir erinnern an die Zeiten der Religionskriege, der Dragonaden, der Auswanderungen aus Frankreich und dem Salzburgischen. Aber solche Hülfleistungen waren meist vorübergehender Natur. Von den stillen Leiden entlegener Gemeinden, die entweder unter dem Drucke der Armuth oder der Landesgesetze seufzten, erfuhr man nur wenig und die Verlassenen wußten nicht, an wen sich wenden. Nun aber war mit dem Zeitalter der Vereinsthätigkeit auch die Zeit gekommen, Vereine zu stiften für die zerstreuten Glaubensgenossen, die Brüder in der „Diaspora".

Unter diesen Vereinen hebt sich in der Geschichte hervor der deutsche Gustav-Adolf-Verein. Von ihm lassen Sie uns reden. Bei der 200jährigen Gedächtnißfeier der Schlacht von Lützen, am 6. November 1832 wurde durch den Superintendenten Großmann von Leipzig die Gründung eines Fonds zu Gunsten hülfsbedürftiger zerstreuter Protestanten in Anregung gebracht. Die Stiftung sollte den Namen tragen: „Gustav-Adolf-Stiftung". Leipzig und Dresden bildeten die Mittelpunkte der sammelnden Thätigkeit. Der König von Schweden steuerte eine namhafte Summe. Die Stiftung wurde auch auswärts bekannt, aber die Theilnahme war eine verhältnißmäßig geringe und beschränkte sich großentheils auf Sachsen. Das Senfkorn ruhte einstweilen im Schooß der Erde. Da erschien den 31. October 1841 (am Gedächtnißtage der Reformation) von Seiten des Hofpredigers Dr. Karl Zimmermann in Darmstadt in der von ihm herausgegebenen Kirchenzeitung ein „Aufruf an die protestantische Welt zu einem Verein für Unterstützung hülfsbedürftiger protestantischer Gemeinden". Das war zunächst auch ein Weckruf an den sächsischen Verein, der nun erst ein kräftiges Lebens-

zeichen von sich gab. Zimmermann und Großmann reichten sich die Hände zum gemeinsamen Werke. Eine Versammlung in Leipzig den 16. September 1842 gründete, mit Rücksicht auf das in Sachsen bereits Bestehende, den „evangelischen Verein der Gustav-Adolf-Stiftung". Dieß wurde der Collectivname für den erst noch zu bildenden Gesammtverein für Deutschland. In einer weitern Versammlung zu Frankfurt a. M. (21. und 22. September 1843) wurden die Statuten entworfen und dann weitere Versammlungen in andern deutschen Städten (Göttingen, Stuttgart, Berlin, Darmstadt u. s. w.) gehalten. Diese Versammlungen machten nach und nach die Runde durch alle deutschen Länder.

Der Gustav-Adolf-Verein (wie sein Name abgekürzt im Munde des Volkes lebt) mit der biblischen Losung (Gal. 6, 10) „Lasset uns Gutes thun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen" umfaßt mit seiner Wirksamkeit lutherisch-reformirte, unirte und solche Gemeinden, die „ihre Uebereinstimmung mit der evangelischen Kirche glaubhaft nachweisen". Er zerfällt seiner innern Organisation nach in Haupt-, Zweig- und Hülfsvereine. Der Centralvorstand hat seinen Sitz in Leipzig. In den dreißig Jahren seines Bestehens hat er eine überaus gesegnete Wirksamkeit entfaltet. Durch seine Nachforschungen ist die protestantische Welt erst recht bekannt geworden mit den Nothständen der zerstreuten Protestanten allenthalben. Evangelische Kirchen, Bethäuser, Schulen, Pfarrwohnungen sind gleichsam aus dem Boden herausgewachsen,*) ein Band der Liebesgemeinschaft hat sich auch um die eigenen Landeskirchen geschlungen, das die Zusammengehörigkeit zu einer Kirche wieder zum Bewußtsein brachte und durch diese Erfolge sind auch die Bedenken derer niedergeschlagen worden, die ihn nicht für lebensfähig halten wollten, weil ihm zu seiner Grundlage ein im Buchstaben formulirtes Bekenntniß fehle. Auch Oesterreich und Baiern, die erst ihren protestantischen Unterthanen den Beitritt zum Verein versagten, gaben nun ihre Bewilligung. Der Hauptverein in Wien für die deutsch-

---

*) Laut Bericht des Jahres 1869, S. 40 wurden seit Gründung des Vereines 1803 Gemeinden mit 2,631,694 Thalern unterstützt. Der Verein zählte damals 1134 Zweigvereine, 248 Frauenvereine, 9 selbständige Vereine mit 5 Frauenvereinen, und 10 akademische Vereine. Vgl. das Weitere in den zahlreichen schriftlichen Publicationen des Vereins, worunter „der Bote der Gustav-Adolfstiftung" und die verschiedenen Berichte der Zweigvereine zu beachten sind. Eine gute Uebersicht (bis zum Jahr 1856) giebt auch der Artikel von Zimmermann in Herzog' Realenc. V. S. 419 ff.

slavischen Länder Oesterreichs hat sich im Jahr 1862 constituirt. Auch die Protestanten in Frankreich, die schon ähnliche Vereine besaßen, traten mit dem deutschen Gustav-Adolf-Verein in Verbindung und schickten Abgeordnete auf seine Versammlungen. Auch Holland und Schweden schlossen sich an. Und auch die Schweiz ist nicht zurückgeblieben. Es traten die protestantisch-kirchlichen Hülfsvereine in's Leben. Die Sache selbst war schon früher (im Jahr 1840) auf einer schweizerischen Predigergesellschaft zu Bern in Anregung gebracht worden durch W. Legrand von Basel, damals Pfarrer der reformirten Gemeinde in Freiburg (im Uechtlande). Nach dem Erscheinen des Zimmermann'schen Aufrufes war es aber de Wette in Basel, der nun in ähnlicher Weise mit Legrand zu dem gemeinsamen Werke sich verband, wie Zimmermann mit Großmann in Deutschland. Sich als Zweigverein in den Organismus des deutschen Vereins einzufügen, schien bei der eigenthümlichen politischen Stellung der Schweiz zu Deutschland weniger angemessen. Aber was thut der Name zur Sache? Im Wesentlichen verfolgen die schweizerischen Hülfsvereine denselben Zweck. Solche Vereine bildeten sich nach dem Vorgange Basels in Bern, Zürich, Schaffhausen, St. Gallen, Genf, Neuenburg, denen sich nach und nach sämmtliche reformirte Kantone und auch die Reformirten in katholischen und paritätischen Kantonen anschlossen. Bei einer den 16. August 1843 in Aarau gehaltenen Conferenz wurden die Statuten entworfen und Basel als Vorverein bezeichnet.*) Man hat die Tendenz dieser Vereine mißverstanden, wenn man in ihnen eine protestantische Propaganda hat sehen wollen. Der Name Gustav Adolf konnte leicht dahin verleiten, an Eroberungsgelüste zu denken. Allein von Anfang an hat sowohl der Gustav-Adolf-Verein, als haben die protestantisch-kirchlichen Hülfsvereine der Schweiz jede Zumuthung von sich gewiesen, der römisch katholischen Kirche gegenüber aggressiv aufzutreten. Die Thätigkeit dieser Vereine hat stets nur eine conservative (bewahrende) Stellung eingenommen, indem sie den Abfall vom Glauben der Väter und den Rückfall an Rom bei den Glaubensbrüdern in der Diaspora zu verhindern suchte. Unter Umständen hat sie wohl auch dazu mitgewirkt, solchen Häuflein von evangelischen Christen, die aus eigenem Entschluß ihre Kirche verlassen haben, zu ihrer Organisation zu verhelfen und ihnen hülfreiche Hand zu bieten. Daß sich von andern Seiten her auch evangelische Vereine gebildet haben, die mit der Bibel, die

---

*) Das Weitere von mir mitgetheilt in Gelzers Monatsblättern 1853. September. S. 168 ff.

sie unter Katholiken verbreiteten, auch eine protestantisch evangelische Gesinnung zu wecken und auf einen Bruch mit den Satzungen und Gewohnheiten der römischen Kirche hinzuarbeiten suchten, soll damit nicht ignorirt werden. Das Recht zu solchem Thun wird sich auch die protestantische Kirche nicht bestreiten lassen, solange von ihrer Gegnerin aus die Propaganda in noch ganz andern Dimensionen getrieben wird. Ob das Evangelisiren katholischer Bevölkerungen immer in der rechten Weise getrieben werde, und ob nicht hier und da der Sectengeist mehr daran Antheil habe, als der wohlverstandene Geist des Protestantismus, wollen wir nicht entscheiden. Auch wollen wir es gerne den Statistikern überlassen, die Procente nachzurechnen, die sich bei gegenseitiger Abrechnung des Gewinnes und Verlustes auf der einen oder andern Seite ergeben. Daß der Puseyismus schon Mehrern eine Thüre geworden ist, durch die sie nach Rom zurückkehrten, haben wir früher gesehn. Unter Pius IX. faßte der Katholicismus mit seiner Hierarchie festern Fuß in England unter dem gelehrten und theologisch gebildeten Erzbischof von Westminster, Cardinal Wiseman (gest. 1865). An die Uebertritte, deren wir schon früher gedacht haben, schlossen sich auch im neunzehnten Jahrhundert noch mehrere an. Die Einen, wie die Maler Schadow, Overbeck u. A. wurden durch die fromme Kunstrichtung hinübergeführt, bei Andern war es der Zug der Restauration, der sie die Verwirklichung ihrer Ideale in dem geschlossenen System einer auf untrügliche Autorität gegründeten Kirche finden ließ.

Unter diesen letzteren ragen die beiden Vertreter des Restaurationssystems Adam Müller und Karl Ludwig v. Haller hervor. Der Erstere trat den 30. April 1805 in Wien, der Letztere, der Enkel des berühmten Albrecht von Haller (geb. den 7. August 1768) im October 1820 auf einem Landgut des Bischofs von Freiburg zur katholischen Kirche über.*) In einem Werk: „Restauration der Staatswissenschaften", das er noch als Protestant herausgegeben (Winterthur 1816 bis 20) giebt sich bereits seine antiprotestantische Stellung zu erkennen, indem er nicht nur die Revolution wegen ihrer „gottlosen" Grundsätze verabscheute, sondern auch die Reformation des 16. Jahrhunderts nur von ihrem negativen Standpunkt aus beurtheilte, wonach sie schon die Keime der Revolution in sich schloß. Noch mehr Aufsehen machte zwanzig Jahre

*) Lettre à sa famille pour lui déclarer son retour à l'église catholique, apostolique et romaine. Paris 1821. Deutsch mit Anm. von Dr. Paulus. Stuttgart 1821. Tzschirner, Der Uebertritt des Herrn von Haller zur katholischen Kirche. Leipzig 1821; m. Artikel in Herzogs Realenc. V. S. 484.

später (1840) der Uebertritt des Schaffhausenschen Antistes Friedrich Hurter, dessen Sympathien zur Hierarchie des Mittelalters in seinem Werk über Innocenz III. (1834—42) sich kundgegeben hatten und der endlich durch das Andringen seiner Geistlichkeit genöthigt wurde, die Stelle niederzulegen und sich offen als Katholik zu bekennen.*) Er verlebte seine übrigen Tage als Historiograph in Wien.

Den Rücktritten protestantischer Männer (und auch Frauen, wie einer Gräfin Ida von Hahn-Hahn) in die katholische Kirche hätten wir nun auch den Austritt katholischer Mitglieder aus ihr und den Zutritt zur evangelischen Kirche gegenüberzustellen. Aber auch hier beschränken wir uns auf einzelne Beispiele. Wir geben zu, daß auch hier wie dort die Motive von sehr verschiedener Art sein konnten und daß, wie die Einen durch den reactionären Zug der Zeit in die alte Kirche zurückgeführt worden sind, die Andern einem unbestimmten Zug des Liberalismus folgend zur evangelischen Kirche übertraten, ohne das in ihr zu finden, was sie suchten. Um so wohlthuender ist es aber, schließlich noch einen Blick auf die Männer zu werfen, die aus einem wahrhaft religiösen Triebe und nach manchen innern und äußern Kämpfen den entscheidenden Schritt gethan haben. Unter ihnen erscheinen die von der Sailer'schen Richtung angeregten Priester Goßner, Lindl, Henhöfer im Vordergrunde.

Johannes Evangelista Goßner**) wurde den 14. December 1773 in einem bairischen Dorfe unweit Augsburg geboren, der Sohn armer, aber gottesfürchtiger Eltern. Seine Studien machte er in Dillingen und Ingolstadt. Im Jahr 1797 begann er seine geistliche Laufbahn als Hülfskaplan. In diese Zeit fällt seine Erweckung zu einem innigen, lebendigen Christenthum. Er verdankte diese dem um elf Jahre ältern Martin Boos,***) dessen Briefe einen mächtigen Eindruck auf ihn machten. Von den Jahren 1801—1811 wirkte er als Pfarrer in Dirlewang. Schon hier setzte er sich dem Verdacht der Ketzerei aus und

---

*) s. Antistes Hurter u. s. g. Amtsbrüder. Schaffh. 1840. Schenkel, Zerwürfnisse in Schaffhausen und Hurters Uebertritt. Basel 1841. Hurter, Geburt und Wiedergeburt. Schaffh. 1847. II.

**) Bethmann-Hollweg, Johannes Goßner, in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft. 1858. S. 177 ff. Joh. Prochnow, „Joh. Ev. Goßner, e. biograph. Skizze" und „Biographie aus Tagebüchern und Briefen". Berlin 1864.

***) Ueber diesen in der katholischen Kirche gebliebenen, gleichwohl vom Klerus vielfach verfolgten Priester, der zuletzt als Pfarrer in Sayn, in der Nähe von Coblenz starb (29. August 1825), vgl. die von Goßner verfaßte Biographie 1831 und Ahlfeld in Herzogs Realenc. II. S. 304 ff.

schon hier trug er sich mit dem Gedanken, von der römischen Kirche auszuscheiden; er ließ sich aber beschwichtigen durch einen der Mystik ergebenen lutherischen Freund, der ihm von Nürnberg aus schrieb: „Bleibe wo du bist, der lutherische Teufel ist eben so schwarz als der katholische." Um den Nachstellungen der Jesuiten zu entgehen, vertauschte nun Goßner seine Pfarre in Dirlewang gegen eine kleinere Pfründe an der Dompfarrkirche in München. Vom Jahr 1816 trat er in Verbindung mit den geistlich Erweckten seiner Kirche. Die bairische Regierung, selbst unter Montgelas, der sich sonst zum Liberalismus bekannte, beschloß die Ausrottung der Secte. Goßner wurde abgesetzt und folgte im August 1819 einem Ruf als Religionslehrer am Gymnasium und Stadtpfarrer in Düsseldorf. Schon im Jahr darauf aber rückte er in die Stelle ein, die sein Freund Lindl, jetzt als Propst von Südrußland nach Odessa versetzt, als Prediger in Petersburg eingenommen hatte. Als nun aber Lindl mit Goßners Vorwissen das priesterliche Gelübde der Ehelosigkeit brach, war auch Goßners Stellung in Rußland eine unhaltbare geworden. Nach einem kurzen Aufenthalt in Berlin und Hamburg begab er sich nach Leipzig zu seinem Freunde Tauchnitz. Hier lebte er von der Schriftstellerei. In diese Zeit fällt die Herausgabe seines „Schatzkästleins" (1824) das ein Lieblingsbuch der Stillen im Lande geworden ist. Im Herbst 1826 kam er nach Berlin, nachdem er im Stillen zur evangelischen Kirche übergetreten war. Hier that sich ihm nun als evangelisch-protestantischem Pfarrer ein neuer Wirkungskreis auf. Er wurde im Jahr 1829 an des verstorbenen Jänicke Stelle zum Pfarrer an der Bethlehemskirche ernannt. Dort wirkte er 17 Jahre lang als Prediger und Seelsorger. Nun waren es auch die verschiedenen evangelischen Liebeswerke (Verein für kranke und verwahrloste Kinder) die seine Thätigkeit in Anspruch nahmen, besonders beschäftigte ihn das Missionswesen. An 140 Missionare wurden von ihm nach Ostindien ausgesandt. Im Jahr 1846 legte er sein Amt nieder, nahm sich aber freiwillig der Predigt und Seelsorge an dem von ihm gegründeten Elisabeth-Krankenhaus an. Auch da sammelte sich um ihn ein Theil von Zuhörern, denen er das Evangelium in schmuckloser Einfalt verkündigte. Er starb den 20. März 1858.

Nicht so bedeutend wie Goßners Persönlichkeit ist die Aloys Henhöfers. In dem katholischen Dorfe Völkersbach den 11. Juli 1789 geboren, der Sohn einfacher Bauersleute, erhielt er von seiner streng katholischen Mutter eine dieser Gesinnung entsprechende Erziehung. Schon frühe ging er mit dem Gedanken um „geistlich, besonders ei

Missionar zu werden". Um Ostern 1802 trat er in das Seminar der Piaristen in Rastatt und besuchte bis 1811 das Lyceum daselbst. Dann studierte er in Freiburg Theologie. Hier sowohl als in dem Seminar zu Meersburg, das er im Jahr 1817 bezog, herrschte eine freiere Richtung. Aber diese war es nicht, die ihn anzog. Er hielt fest an der mütterlichen Frömmigkeit. Bei dem Freiherrn Julius von Gemmingen wurde er Hauslehrer und hatte dabei die Dörfer Steinegg, wo Gemmingen sein Schloß hatte und Hamberg zu pastoriren. Im Jahr 1818 erhielt er die Pfarrei Mühlhausen, die sein Gutsherr zu vergeben hatte. Henhöfer suchte die äußerst verkommene Gemeinde sittlich zu heben; er predigte eine strenge Moral, fand aber bald, daß diese nicht ausreiche. Durch seinen Nachfolger im Gemmingen'schen Hause, den Hofmeister Fink wurde er mit Sailers Richtung bekannt und für diese gewonnen. Von jetzt an wurde das Studium der heil. Schrift seine tägliche Beschäftigung. Nun nahmen auch bald seine Bußpredigten eine andere Gestalt an. Es ging von ihm eine Erweckung aus. Katholiken und Protestanten besuchten seine Predigten. Er blieb aber nicht bei der Predigt der Buße allein. Er predigte nun mit eben so viel Eifer das Wort von der Versöhnung und der freien Gnade Gottes in Christo. Aber eben dieß machte Aufsehn und erweckte ihm Gegner, vornehmlich unter der Geistlichkeit. Das bischöfliche Vicariat in Bruchsal forderte ihn zur Verantwortung. Henhöfer gab sie nicht nur mündlich, sondern veröffentlichte sein Bekenntniß in einer kleinen Schrift, die reißenden Abgang fand.*) Damit hatte er aber auch von der römischen Kirche sich losgesagt. Seine Gemeinde Mühlhausen und auch der Grundherr von Gemmingen schlossen sich seinem Uebertritt an. Dieser geschah in der Schloßkapelle zu Steinegg den 6. April 1823. Henhöfer wurde nun Pfarrer zu Graben bei Carlsruh, später in Spöck und Stefforth. Er starb den 5. December 1862.**)

Es ist nun Zeit, daß wir zur Geschichte der katholischen Kirche selbst übergehen, wobei wir uns auf die hervorragenden Momente werden beschränken müssen.

---

*) Henhöfer, Christliches Glaubensbekenntniß seiner Gemeinde. Heidelberg 1824.

**) s. dessen Lebenslauf von Ledderhose. Heidelb. 1863. und Herzogs Realencyclopädie XIX. S. 626 ff.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Die katholische Kirche. — Die Päpste des neunzehnten Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Geschichte des Kirchenstaats und des Jesuitismus. — Der Katholicismus in Italien, Frankreich, Spanien und Portugal, in Südamerika, Belgien und Irland. Emancipation der Katholiken.

Bald nach Pius' VI. Tode hatten sich unter Oesterreichs Schutz 35 Cardinäle in Venedig zum Conclave versammelt. Erst nach 104 Tagen, den 14. März 1800, ging die Wahl zu Ende. Sie fiel auf einen frommen Benedictiner Barnabas Ludwig Chiaramonte (geb. den 14. August 1742 zu Cesena), der von seinem Vorgänger erst zum Abt, dann zum Bischof von Tivoli, endlich zum Bischof von Imola und (1785) zum Cardinal war erhoben worden. Er hatte sich seiner Zeit freisinnig über die Revolution geäußert und war zugleich tadellos in Beziehung auf seinen sittlichen Ruf. Auf seine Wahl hatte eben der Mann gewirkt, der hinfort nun auch dem Päpste Pius VII. in allen Dingen mit Rath und That zur Seite stehen sollte, der Marchese Hercules (Ercole) Consalvi, ein geborner Römer und ein Mann von staatsmännischem Scharfblick, von Klugheit und feiner Weltbildung. Die erste Aufgabe, die jetzt dem römischen Stuhl sich entgegendrängte, war die, das in der Revolution abgefallene Frankreich wieder mit der Kirche zu versöhnen. Dieß geschah durch das unter Consalvi's Vermittlung mit Napoleon Buonaparte abgeschlossene Concordat, den 15. Juli 1801. Laut demselben wurde die katholische Religion zwar nicht mehr als ausschließliche Religion Frankreichs, wohl aber als die Religion der Mehrheit seiner Bewohner erklärt, die Freiheit und Oeffentlichkeit ihres Cultus gewährleistet und die bischöflichen wie die kirchlichen Verhältnisse, die gar sehr einer Reorganisation bedurften, auf's neue geordnet. Damit schien auch ein friedliches Verhältniß zwischen Kaiser und Papst hergestellt. Als nun aber der Kaiser gleichwohl manches die Kirche Frankreichs Betref-

Es kann unsere Absicht nicht sein, diesen Reibungen weiter nachzugehn, durch welche jeweilen die Leidenschaften im Volk aufgeregt, die Zeitungspolemik mit neuem Zündstoff versehen, aber für das Heil der Kirche wenig gewonnen wurde. Näher liegt uns die Frage, wie Katholicismus und Protestantismus sich innerlich zu einander gestellt haben auf dem Gebiete der Theologie. Daß die Zeit der alten Polemik, wie sie im 16ten, 17ten und einem Theile des 18. Jahrhunderts geführt wurde, nicht mehr an der Zeit war, muß Jedem einleuchten, der mit uns die innere Geschichte des Protestantismus verfolgt hat. Die alten Dogmen, um die man sich gestritten, waren theilweise vom Rationalismus aufgegeben, theilweise von der modernen Theologie umgebildet und vielfach gemildert worden. Ja, der Indifferentismus hatte die confessionellen Unterschiede mehr und mehr verwischt und der Kampf zwischen dem römisch-katholischen und dem protestantischen Wesen hatte sich mehr dem Kampf des Jahrhunderts assimilirt, der sich als einen Kampf zwischen Geistesfreiheit und Geistesknechtschaft, zwischen Fortschritt und Rückschritt auf dem Boden der Cultur darstellte. Nichts desto weniger konnte der alte Gegensatz, wie er in den Tagen der Reformation in seiner ganzen Schärfe hervorgetreten, noch nicht als ein überwundener betrachtet werden. Je mehr die theologische Wissenschaft sich wieder zu vertiefen begann, desto mehr wurde man sich dieses Gegensatzes wieder bewußt. Ihn einfach zu beseitigen wehrte der Ernst der Wissenschaft. Aber der Kampf wurde von dieser Seite her wieder aufgenommen in einer edlern, der Würde der Wissenschaft angemessenern Form. An die Stelle einer maßlosen Klopffechterei, die wohl in den untern Schichten der Litteratur sich fortsetzte und oft mehr als nöthig den Büchermarkt überschwemmte, trat mehr und mehr eine besonnene, gründliche, auch dem Gegner möglichst gerecht werdende Darstellung der einander entgegenstehenden Principien des Katholicismus und Protestantismus. Die feinere Wissenschaft der Symbolik vertrat nunmehr die Stelle der frühern, oft rohen und groben Polemik. Unter der Symbolik, die man wohl auch als comparative Dogmatik bezeichnet, verstand man die ruhige, geschichtstreue Auseinandersetzung und Darlegung der entgegenstehenden Bekenntnisse und das tiefere Eingehn auf dieselben. In diesem Sinne hatte der nachmalige Berliner Theologe Marheineke schon im Jahr 1810 von Heidelberg aus das System des Katholicismus in seiner „Symbolik" dargestellt. *) Hinter einem solchen wissenschaftlichen Verfahren blieb die katholische

*) Das System des Katholicismus in seiner symbolischen Entwicklung. 3 Bde.

Kirche Deutschlands nicht zurück. Und so trat vom Standpunkt seiner Kirche aus der geistig hochbegabte Theologe Möhler im Jahr 1832 mit seiner Symbolik hervor, *) worauf die Vertreter der protestantischen Theologie wieder in Gegenschriften antworteten. Dieß führte zu neuen Controversen, aber zu solchen nun allerdings, die auch der Wissenschaft etwas eintrugen und die am Ende bei allem Kampfe doch zu einer Verständigung hinführen mußten, welche nothwendig immer vorausgehn muß, wenn es je zu einem Frieden kommen soll. Das bloße Vertuschen und Verwischen, das vornehme oder träge Ignoriren der Gegensätze hat nie zum Guten geführt. Und so wird die Wissenschaft der Polemik, die nun neuerlich wieder unter diesem Namen in blankester Rüstung hervorgetreten ist, **) noch immer ihre Bedeutung erhalten. Und nicht nur in der theologischen Wissenschaft, sondern auch im kirchlichen Jugendunterrichte (vorausgesetzt, daß derselbe mit Tact und im Geiste des Friedens ertheilt werde) wird eine richtige Einsicht in den geschichtlich gewordenen Gegensatz zu einem gedeihlichern Ziele führen, als ein oberflächliches Hinweggehn darüber. ***) Wie aber am Ende jeder Krieg zum Frieden, doch zu einem gedeihlichen Frieden führen muß, so geben auch wir der Hoffnung uns hin, daß gerade die gut geführte Polemik (Kriegswissenschaft) die Grundlage der Irenik (Friedenswissenschaft) werden müsse; denn es ist ja wohl wahr, daß jetzt ganz andere Gegensätze in den Vordergrund treten, als die Glaubensgegensätze des 16. Jahrhunderts. Es ist der schon erwähnte Gegensatz zwischen Geistesfreiheit und Geistesknechtschaft auf der einen, aber nicht weniger ist es auch der eben so klaffende Gegensatz zwischen einer christlichen und unchristlichen Weltanschauung, der Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben, der durch unsere Zeit hindurchgeht, und zwar so, daß diese beiden Gegensätze sowohl die katholische als die protestantische Kirche beunruhigen, und daß ein Zusammenhalten der beiden Confessionen gegen den gemeinsamen Feind, gegen den

*) Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften. — Eine neue Ausgabe erschien 1838.

**) Hase, Polemik. 1862. 1865. Dritte Aufl. 1871.

***) Als eine Errungenschaft der neuern Zeit werden häufig die confessionslosen Schulen begrüßt. Ueber deren Zweckmäßigkeit, vom rein pädagogischen Standpunkt aus, wollen wir hier nicht streiten, insofern der Religionsunterricht, wenigstens der Confirmanden, der Kirche verbleibt. Hier wird eine gründliche Kenntniß der Unterscheidungslehren durchaus an ihrem Orte sein, wenn man nicht die Ignoranz zum pädagogischen Princip erheben will.

Noch einmal suchte der Kaiser — und zwar als schon der Stern seines Glücks im Sinken war — den Frieden mit dem Papste. Den 25. Januar 1813 nöthigte er ihm das zweite Concordat ab, das Concordat von Fontainebleau, in welchem die Einsetzung der Bischöfe dem Papste entzogen und seine weltliche Herrschaft mit Stillschweigen übergangen ward. Der Papst ging in die ihm gemachten Vorschläge ein, empfand aber bald darauf bittere Reue über die von seiner Seite bewiesene Nachgiebigkeit. Tag und Nacht hatte er keine ruhige Stunde mehr, er machte sich Vorwürfe über Vorwürfe und hielt sich nicht mehr für würdig die Messe zu feiern. Von dieser Gewissensangst befreite ihn das rücksichtslose Verfahren des Kaisers selbst. Dieser hatte, der getroffenen Uebereinkunft zuwider, das Concordat veröffentlichen lassen, und so hielt sich nun auch Pius nicht mehr an dasselbe gebunden. Es nahte Napoleons Sturz. Noch zu Ende des Jahres 1813 wurden neue Unterhandlungen mit dem Papste in Fontainebleau angeknüpft. Die Hälfte des Kirchenstaates bis Perugia wurde ihm angeboten; aber Pius ließ nicht mit sich handeln, weil er auf das Ganze ein göttliches Recht habe. Erst nach der eingetretenen Katastrophe, in welcher sowohl die katholische Kirche als die protestantische Welt ein göttliches Gericht und einen Auferstehungsruf zu neuem Dasein erkannte, jede von ihrem Standpunkt aus, kehrte Pius in Folge des Wiener Vertrages vom 9. Juni 1815 mit demselben Cardinal Pacca, mit welchem er im Jahr 1809 als Gefangener war fortgeführt worden, durch die Macht der Verbündeten unterstützt, unter dem Jubel der Menge wieder nach Rom zurück.*)

*) Ueber diese Rückkehr und den Eindruck, den sie auf die Zeitgenossen machte, hören wir den Geschichtschreiber des 19. Jahrhunderts, Gervinus II. S. 15:

„Als nach sechsjähriger gewaltsamer Entfernung der 62jährige Pius VII. nach Rom zurückkehrte, war seine ganze Reise von Fontainebleau durch Frankreich und Italien ein Triumphzug. Die Könige beugten sich vor ihm wie in alten Zeiten. In seiner Vaterstadt Cesena huldigte ihm Murat, vor Rom begrüßte ihn Karl IV. von Spanien, im Quirinal empfing ihn die Königin von Etrurien, in der Peterskirche konnte er kaum dem abgetretenen König von Sardinien wehren, ihm die Füße zu küssen. Dieß waren gefallene oder fallende Größen, die, kann man sagen, die Freude über ihr endendes Unglück oder das Bedürfniß einer Stütze für ihr wankendes Glück zu dem hergestellten Haupte der Christenheit hintrieb; aber auch die Völker hatten ihn überall mit Jubel empfangen und geleitet und seine Unterthanen in Bologna und in Rom empfingen ihn mit glänzender Feier und mit wahrer aufrichtiger Freude. Ja, die Protestanten in Rom betrieben, den englischen Consul an ihrer Spitze, die Errichtung eines großartigen Denkmals zur Verewigung seiner Herstellung. Es waren dieß Enthusiasten, Künstler, Halbproselyten vielleicht, die die Bewegung des Augenblicks hinriß, aber in seiner Note an den Wiener Congreß konnte sich der Papst öffentlich schon nicht allein auf die Sympathie dieser Fremden berufen, sondern auch auf die Ablegung der alten Vorurtheile in den

Und nun begann auch sofort das Werk der Restauration. Die aufgehobenen Klöster wurden wieder hergestellt und eine eigene Congregation zur Organisation derselben eingesetzt. Das Wichtigste aber war die Wiedereinsetzung des unter Clemens XIV. aufgehobenen Jesuitenordens durch die Bulle Sollicitudo omnium. Dazu hatte vor Allen Pacca den Papst aufgestachelt. Auf dem Wiener Congreß aber sorgte Consalvi für die Wiederherstellung, ja Erweiterung des Kirchenstaats. Pius VII. starb, über 81 Jahre alt, in Folge eines gefährlichen Falles, den 20. August 1823. Kurz vor seinem Tode ging die große Paulskirche zu Rom in Flammen auf. Es wird von ihm erzählt, daß er in seiner letzten Krankheit die übliche Anrede Santissimo padre abgelehnt und durch povero peccatore ergänzt habe.

Ihm folgte auf dem päpstlichen Stuhl Leo XII. (della Genga), Bischof von Sinigaglia. Auch er begünstigte die Jesuiten, in welchen er die Stützen der Kirche erkannte und verdammte dagegen in einer Bulle vom 3. Mai 1824 die Bibelgesellschaften und in einer vom 13. März 1825 die Freimaurer und die Carbonari. Beides ging in Einem her. Was aber die Blicke der Christenheit damals auf Rom lenkte, das war die Anordnung des päpstlichen Jubeljahres im Jahr 1825 „zum Preise Gottes für den Sieg über die Verschwörung des Jahrhunderts wider menschliches und göttliches Recht und zum Gebet um Ausrottung der Ketzereien". Damit war selbstverständlich ein Ablaß verbunden, der auch noch auf das Nachjubeljahr 1826 ausgedehnt wurde. Zu Tausenden strömten die Gläubigen herbei, die gepriesenen Segnungen zu empfangen. Um den Kirchenstaat hat Leo sich durch gute Verordnungen in Beziehung auf die Finanzverwaltung, auf Justiz, Polizei, Unterrichts- und Armenwesen verdient gemacht.*) Lächerlich gemacht aber hat er sich unstreitig durch die Seligsprechung des spanischen Minoriten Julianus, unter dessen Wunderthaten gerühmt wurde, daß er gebratene Vögel am Spieß wieder lebendig machte, so daß sie frei und fröhlich davon flogen. Leo starb nach einer $5^1/_2$jährigen Regierung den 10. Februar 1829.

Die Regierung seines Nachfolgers, Pius VIII. (Franz Xaver Ca-

---

protestantischen Fürsten; denn schon hatte Consalvi die Artigkeiten einer sonst so feindlichen Macht wie England erfahren, dessen Regent sogar später in unmittelbaren Briefverkehr mit dem Papst trat; schon erfuhr dieser, daß er an den protestantischen Fürsten größere Förderer seiner weltlichen Ansprüche hatte, als an Oesterreich, und daß Preußen weit aufrichtiger für das Wohl der katholischen Kirche besorgt war, als Frankreich."

*) So organisirte er im Februar 1826 das Institut der Armenunterstützung (Congregatione dei Sussidi).

stiglioni), war eine noch kürzere. Sie dauerte nur vom 31. März 1829 bis zum 30. November 1830. Den Namen Pius hatte er zu Ehren Pius' VII. angenommen, mit dem er befreundet war und aus dessen Händen er als Bischof von Montalto den Cardinalshut empfangen hatte. Er war ein gelehrter Kanonist, auch mit der deutschen (protestantischen) Litteratur nicht unbekannt, ein tüchtiger Arbeiter, aber schon in Jahren vorgerückt und kränklich, so daß er bald der Last seines Amtes erlag. Es muß ihm nachgerühmt werden, daß er, um auch den Schein des Nepotismus zu vermeiden, alle seine Verwandten fern von Rom hielt und nur einen alten Diener bei sich hatte.

Eine echte Papstnatur tritt uns in dem ehemaligen Camaldolenser-Mönch in Gregor XVI. (Cappellari) entgegen. Nicht umsonst hat er nach der auf ihn gefallenen Wahl (im Februar 1831) den ominösen Namen Gregor, den seit zwei Jahrhunderten kein Papst mehr anzunehmen gewagt hatte, zu dem seinigen gewählt. Hatte er doch schon im Jahr 1799 eine Schrift geschrieben, die „den Triumph des heil. Stuhls und der Kirche" zum Inhalt hatte. Seine Regierung fiel in eine politisch aufgeregte Zeit. Im Norden Italiens, in Bologna, Spoleto, Ancona hatten Viele dem Papst den Gehorsam aufgekündet. Das Land wimmelte von Unzufriednen, die unter dem Namen der Carbonari geheime Verbindungen hegten. Fremde Intervention mußte zu Erstickung der Aufstände zu Hülfe gerufen werden, die den Papst selbst wieder in Verlegenheiten verwickelte, welche weiter auszuführen wir der politischen Geschichte überlassen müssen. Die eigene Noth hinderte jedoch den Mann der den Namen Gregor trug nicht, für die Verbreitung des Katholicismus nach allen Richtungen thätig zu sein. Das landesherrliche römische Interesse trat bei ihm zurück hinter das päpstliche, hierarchisch-katholische. In diesen hierarchischen Bestrebungen sah er sich systematisch unterstützt durch seinen Staatssecretär Luigi Lambruschini. Wir werden auf seine Verhältnisse nach außen später zurückkommen; von seiner Stellung zu Preußen in Angelegenheit der Mischehen haben wir bereits gehandelt. Ueber seinen Charakter stimmen seine Gegner mit seinen Verehrern in ihrem Urtheil überein, daß er, wenn auch bisweilen zum Jähzorn geneigt, doch es auch wieder an Aeußerungen des Wohlwollens nicht fehlen ließ und daß er von seinem Standpunkt aus es redlich meinte. Dieser Standpunkt war freilich ein höchst beschränkter. So hatte er schon den 12. September 1831 ein Edict erlassen, worin er es Wahnsinn (deliramentum) nannte, von Gewissensfreiheit zu reden. Auch in seiner Encyclica vom 26. Mai 1832 schrieb er ganz naiv den Ruin der Fröm-

migkeit den Fortschritten in der Wissenschaft zu. Das hinderte ihn freilich nicht, Kunst und Wissenschaft in seinem Sinn und nach seiner Art zu fördern. So begünstigte er die gelehrten Forschungen eines Angelo Mai und Mezzofanti auf dem philologisch-antiquarischen Gebiete und bereicherte die Gallerien und Museen, von welch letztern er sogar drei neue stiftete. Die Einfachheit seiner Sitten, seine aus dem Mönchsleben herübergenommene strenge Lebensweise sicherten ihm auf lange Zeit eine dauernde Gesundheit. Er starb im hohen Alter von 81 Jahren den 1. Juni 1846. Die Finanzen des römischen Stuhls hinterließ er, freilich ohne seine Schuld, in einem trostlosen Zustande. An Werken der Barmherzigkeit gegen Hülfsbedürftige hatte er zu keiner Zeit es fehlen lassen. *)

Vierzehn Tage nach des Papstes Tod verfügten sich die Cardinäle, 50 an der Zahl, in's Conclave und schon nach zwei Tagen war die Wahl fertig. Nicht Lambruschini, wie man erwartete, sondern Giovanni Maria Mastai-Feretti von Sinigaglia, Bischof von Imola wurde der auf den Ausgang harrenden Menge der Gläubigen als Papst verkündigt. Er nannte sich, zu Ehren Pius des Siebenten, Pius IX. (Pio nono). Er war eine willkommene Erscheinung und wurde mit besonderer Emphase als der Papst des neunzehnten Jahrhunderts begrüßt. Geboren den 13. Mai 1792, gehörte er einem römischen Grafengeschlecht an. Er war zur militärischen Laufbahn bestimmt und sollte in die Leibgarde (guardia nobile) Pius' VII. aufgenommen werden; allein ein körperliches Gebrechen hinderte ihn am Kriegsdienst: er litt an Epilepsie. Nun wollte er Priester werden; aber dasselbe Gebrechen stand als kanonisches Hinderniß seiner Absicht entgegen. Mastai suchte Hülfe bei der Mutter Gottes. Er wandte sich mit einem Gelübde an die Heilige in Loretto und fand Erhörung. Vermittelst der Handauflegung eines frommen Priesters wich das Uebel von ihm. Nun wurde er Priester und Canonikus an der Kirche Santa Maria di via lata in Rom. Unter Leo XII. schloß er sich einer Mission nach Chile an. Von da zurückgekehrt widmete er sich ganz dem Dienst der Armen, namentlich der verwahrlosten Kinder und Kranken im Spital S. Spirito. Endlich wurde er Vorsteher der großen Armenversorgungsanstalt S. Michele in Rom. Leo XII.

*) Ausführliches über die Geschichte der „vier letzten Päpste" vor Pius IX. (Pius VII., Leo XII., Pius VIII. und Gregor XVI.) giebt die vom entschieden römisch-katholischen Standpunkt aus mit Geist geschriebene und mit englischem Humor gewürzte Schrift des Cardinal Wiseman; aus dem Englischen übersetzt von Reusch, Köln 1858 und von Fink, Schaffhausen (in demselben Jahr).

machte ihn zum Erzbischof von Spoleto und bald nachher zum Bischof von Imola. Gregor XVI. beehrte ihn im Jahr 1840 mit dem Cardinalshut. Als Cardinal führte Mastai den Namen Feretti von Sinigaglia. Als er zum Papst gewählt wurde, stand er in seinem 55sten Lebensjahr. Mit dem Jubelruf Evviva Pio nono wurde er begrüßt. Man versprach sich große Dinge von ihm; man sah in ihm den Papst der Zukunft, der einer in Aussicht stehenden Kirche der Zukunft entspreche. Eine neue Zeit sollte mit ihm beginnen. Durch die Amnestie, welche der neue Papst den politischen Verbrechern, die unter seinen Vorfahren in's Gefängniß geworfen worden, angedeihen ließ, erwarb er sich allgemeine Gunst. Tausende von Unglücklichen wurden ihren Familien wieder gegeben. Noch immer waren indessen die Parteien auch in Absicht auf die kirchliche Reform getheilt. Auf der einen Seite standen schon von früherer Zeit her die Eiferer (zelanti), auf der andern die Gemäßigten (moderati). Die Anhänger des vorigen Papstes bildeten eine geschlossene Partei, die aber von der herrschenden Meinung perhorrescirt und als Gregorianische Secte (Setta Gregoriana) bezeichnet wurde. Die Jesuiten unterließen es nicht, das Feuer zu schüren und die Gemüther gegen den Reformpapst, gegen den „Freischaarenapostel", wie sie ihn nannten, aufzuregen. Es werde, so hieß es, nicht lange anstehen, so sehe man Muhammeds Banner auf dem Vatican wehen und in der Peterskirche das Abendmahl nach protestantischem Brauche begehen. In der That schien der Papst sich zu einer Reform anzulassen, wenn auch nicht in der angedeuteten Weise, so doch im Sinn der liberalen politischen Partei. Nicht wenige Staatsstellen, die bisher nur von Geistlichen besetzt waren, wurden mit Weltlichen besetzt, eine Municipalverfassung für Rom angeordnet, eine Bürgergarde gebildet. Die verhaßten Eisenbahnen sollten nun auch im Kirchenstaat gebaut werden dürfen und selbst die noch mehr verhaßte Preßfreiheit stand in Aussicht. Alles zeitgemäße Reformen! Aber fassen wir, wie es uns für unsern Zweck angezeigt ist, vor allen Dingen das Kirchliche in's Auge, so finden wir zu unserm Erstaunen, daß der neue Papst ganz in den Fußtapfen seiner Vorgänger wandelte. Schon gleich bei'm ersten Auftreten gab er die unzweideutigste Probe davon, indem er, gleich wie seine Vorfahren, die „verschmitzten (vaferrimae) Bibelgesellschaften" in einem Hirtenbrief vom 9. November 1846 verdammte. Einen ähnlichen Geist athmete die Allocution vom 17. December 1847. Billigerweise wird man sich aber auch nicht wundern, wenn der „Statthalter Christi" nicht sofort mit beiden Füßen in ein kirchliches System eintreten wollte, dessen Programm ihm von Mazzini (gest. 1872), dem

Haupt des immer kühner hervortretenden „jungen Italiens" vorgelegt wurde. Diesem Programm zufolge hätte sich der Papst an die Spitze einer Humanitäts- und Allerweltsreligion stellen sollen, von der man vor allen Dingen das Heil des Volkes erwartete. Das Glaubensbekenntniß dieser Patrioten ging in die wenigen Worte zusammen: Dio e Popolo. Und auf dem „Popolo" lag der Hauptnachdruck. Nicht der Herstellung eines reinen Glaubens, nicht dem Evangelium Jesu Christi galt es, sondern, wie Jeder weiß, der Herstellung der Einheit Italiens um jeden Preis, und zu dieser sollte der Papst mitwirken. Solchen Zumuthungen wich er aus. Das nachher so verhängnißvolle Non possumus machte sich schon hier geltend. Zu den Unruhen Italiens kam nun die große Universalrevolution des Jahres 1848. Ueber diese, d. h. über die Ereignisse in Frankreich, im Februar, sprach sich der Papst anfänglich mit großer Vorsicht aus. Nachdem er schon den 14. März Rom eine Constitution gegeben und manche zweckmäßige Reformen im Politischen eingeführt hatte, ermahnte er den 31sten desselben Monats die italienische Bevölkerung zur Mäßigung, bekannte jedoch offen, daß er in den neuesten Vorgängen mehr als Menschenwerk, ja daß er die Stimme Gottes darin erkenne. Bald aber sollte nun auch seine politische Stellung eine andere werden. Als ihm von Seiten des Ministeriums Mamiani und der Deputirtenkammer zugemuthet wurde, am Krieg gegen Oesterreich sich zu betheiligen, als sogar die päpstlichen Truppen, ohne den Befehl Sr. Heiligkeit abzuwarten, über den Po gingen, erfolgte am 29. April die Allocution, in welcher der Papst den Krieg als einen Greuel und die Theilnahme an demselben von seiner Seite als eine moralische Unmöglichkeit erklärte. Nun war es auch aus mit der Popularität des Papstes. An die Stelle des frühern Enthusiasmus trat Kälte und Verstimmung, zuletzt offener Haß, erklärte Feindschaft von Seiten der liberalen Führer. Der Papst hatte sein Vertrauen einem Franzosen geschenkt, dem Grafen Rossi, den er an Mamiani's Stelle in sein Ministerium rief. Von ihm, der „zu den Liberalen" zählte, hoffte man Beschwichtigung der aufgeregten Gemüther. Da geschah das Entsetzliche, daß dieser Minister den 15. November (1848), als er eben die Treppe zur Deputirtenkammer hinanstieg, von einem Dolchstich durchbohrt wurde. Die revolutionäre Stimmung trat offen zu Tage und brach in helle Flammen aus. In der Nacht des 24. November floh der Papst nach der neapolitanischen Festung Molo bei Gaëta und erklärte alles vom 15. Nov. an in Rom Verfügte für null und nichtig. Er drohte mit dem Bann Allen, die an der constituirenden Versammlung theilnehmen

würden. Diese Versammlung fand gleichwohl statt. Eine provisorische Regierung wurde eingesetzt, gegen welche der Papst protestirte (1. Jan. 1849). Zugleich sprach er den Bann über die Kirchenschänder, welche an dem Patrimonium Petri sich vergreifen. Dabei versicherte er die Gläubigen, daß er Tag und Nacht um die Bekehrung und Rettung der Verirrten bete und sprach die Hoffnung aus, sie bald in den Schafstall Christi zurückkehren zu sehen. Der Bannstrahl ward vom Volke verhöhnt. Die Constituante antwortete damit, daß sie am 9. Februar den Papst seiner weltlichen Herrschaft entsetzte und die Republik proclamirte. Dem geistlichen Oberhaupt der Kirche wollte man jedoch auch jetzt noch in geistlichen Dingen sich unterziehen. Nun aber kamen die politischen Bewegungen in Ober-Italien unter Carl Albert. Durch den Sieg Radetzky's bei Novara wurden die Hoffnungen der Patrioten niedergeschlagen. Gegen das Vorgehen Mazzini's in Rom rief der Papst die Intervention katholischer Mächte an. Die Franzosen landeten im April 1849 in Civita Vecchia und zogen, nachdem ihnen Garibaldi längere Zeit Widerstand geleistet, den 3. Juli in Rom ein. Am 12. September erließ sodann Pius von Gaëta aus ein Manuproprio, in welchem er Reformen in der Finanzverwaltung und anderes mehr in Aussicht stellte. Den 18. September folgte eine Amnestie, jedoch unter mannigfachen Beschränkungen. Endlich konnte der Papst unter dem Schutz französischer Bajonette im April 1850 nach Rom zurückkehren und seinen Einzug in die heilige Stadt halten. Nachdem er eine große Cardinalpromotion vorgenommen, stellte er durch eine Bulle vom 24. September das katholische Episcopat in England, und später (1853) das in Holland wieder her. In Beziehung auf die innern Verhältnisse ging das Werk der kirchlichen Restauration vor sich mit Hülfe des Staatssecretärs, des Cardinals Antonelli. Der Wiederherstellung des strengen, mittelalterlichen Katholicismus wurde endlich die Krone aufgesetzt durch die Einführung des Dogmas von der unbefleckten Empfängniß (conceptio immaculata) der Jungfrau Maria.

Ueber dieses Dogma hatten sich schon früher die Mönchsorden und Schulen der mittelalterlichen Kirche (Dominicaner und Franciscaner — Thomisten und Scotisten)*) gestritten. Die großen Synoden des 15. Jahrhunderts hatten es nicht gewagt, endgültig darüber zu entscheiden. Dem Papst des neunzehnten Jahrhunderts sollte dieser Entscheid vorbehalten bleiben! Wir wissen, wie Pio nono die Heilung von

---

*) s. Vorl. Bd. II. S. 405.

einem lästigen Uebel der Jungfrau Maria verdanken zu müssen glaubte. Sollte er nicht ihr seine Dankbarkeit dadurch ausdrücken, daß er ihr zu den hohen und höchsten Ehren verhalf, die sie zwar schon lange bei den Gläubigen genossen hatte, aber wozu es noch der päpstlichen Sanction bedurfte, um ihr den Charakter der Katholicität zu geben? Schon in Gaëta hatte den Papst der Gedanke vielfach beschäftigt und schon den 2. Februar 1849 hatte er eine Encyclica zu Gunsten des ihm so theuern Dogmas erlassen. Er hatte eine Commission zur Untersuchung der Sache niedergesetzt. Diese gab im December 1853 ihr Gutachten ab. Der gelehrte Jesuite Passaglia schrieb ein dreibändiges Buch über die große Streitfrage (De immaculato Deiparae conceptu). Auch jetzt noch war es eine solche, denn nicht alle Theologen der katholischen Kirche zeigten sich einverstanden,*) und auch Solche, welche das Dogma an sich nicht anzugreifen wagten, zweifelten, ob es gerade jetzt der Augenblick sei damit hervorzutreten, sie bestritten die Opportunität. Unter diesen befand sich auch der Erzbischof von Paris (Mr. de Sibour). Noch wurde im August 1854 eine Conferenz von 192 Prälaten in Rom zusammenberufen. Sie tagte vom 20. November bis zum 4. December und sprach sich im Sinne des Papstes aus. Und so erschien denn am 8. December 1854 die Bulle Ineffabilis Deus, in welcher der theologische Lehrsatz, der bis dahin eine offene Frage geblieben, zum Dogma der Kirche erhoben wurde, der Satz: daß Maria, die Gottesgebärerin (Deipara) frei geblieben von der Erbsünde. Damit wurde nicht nur die Zahl der katholischen Dogmen um eines vermehrt; es wurde der Mariencultus — und das ist die Hauptsache — zu einer Höhe gesteigert, die er kaum im Mittelalter erlangt hatte. Nun wurden überall Statuen zu Ehren der Heiligen errichtet und ihr Name in Predigten und Gesängen und Festandachten in einer Weise verkündet, wie nur immer der Name einer Göttin.

*) Bunsen schreibt darüber aus England (den 26. Septbr. 1854): „Die Dominicaner und alle vernünftigen katholischen Lehrer sind wie immer auch jetzt dagegen: die Jesuiten würden es als die klügsten aller Rationalisten auch sein, wenn sie sich nicht so verlogen hätten, und wenn Gott ihnen nicht wie allen Heuchlern (nach Luthers tiefem Ausdruck) den Verstand genommen und sie verrückt gemacht. Auch sie erfüllen ihr Geschick. Niemand hat die Jungfrau Maria so sehr als padrona del universo, regina del cielo und in ähnlichen Astartetiteln gepredigt als sie. Cardinal Wiseman ist, sagt man, gegen die Bulle, ebenso auch die andern katholischen Bischöfe Englands . . . .“ Briefe Bunsens III. S. 399; vgl. auch: Aus der Correspondenz der Bischöfe über das neue Marien-Dogma in Gelzers Monatsblättern IX. 2. S. 69 ff.

Im August des folgenden Jahres 1855 beschäftigte die päpstliche, aber auch die europäische Politik vorzüglich der Abschluß des Concordates mit Oesterreich. Dadurch sollten vorzüglich die Reformen aus der Zeit Josephs II. beseitigt und alles, auch die Schule, die Presse, die ganze Volksbildung wieder unter den Bischofsstab Roms gebracht werden. Es würde uns zu weit führen, diese Concordatsstreitigkeiten, wie sie auch in andern Ländern (Baden, Württemberg) ein Gegenstand der öffentlichen Debatte wurden (in der Presse, wie in den Kammern), zu verfolgen. Konnte auch der Papst am 3. November 1855 den glücklichsten Erfolg (faustissimus eventus) rühmen, den das Oesterreichische Concordat genommen, so hat die spätere Entwicklung der Dinge, die nicht mehr in den Bereich unserer Darstellung fällt, doch anders entschieden. Im December 1867 that Oesterreich von Staatswegen den ersten Schritt zur Aufhebung des Concordats, wogegen der Papst in seiner im geheimen Consistorium gehaltenen Allocution (Juni 1868) vergebens protestirte.*) Was aber für die Zukunft des Papstthums von höchstem Belang war, das war der bis zur Stunde noch nicht völlig erledigte Streit über den weltlichen Besitz des Papstes, das sogenannte Patrimonium Petri. Es ist dieß eine Lebensfrage der entscheidendsten Art: Ist die kirchliche Oberherrlichkeit des Papstes — diese einmal zugestanden — nothwendig gebunden an einen irdischen Besitz von Land, wie die Herrlichkeit eines weltlichen Fürsten? oder würde seine geistliche Macht nicht noch von größerm Gewicht im Gebiete des Geistes sein, wenn er es vermöchte, nach apostolischer Weise die Heerde Christi zu weiden durch die Autorität, die ihm, wie die Kirche glaubt, von oben gegeben ist? Diese Frage war nicht neu. Sie hatte schon früher die katholische Welt mehr als einmal bewegt. Napoleon I. hatte seiner Zeit verschieden in dieser Sache geurtheilt; für die weltliche Macht des Papstes hatte er sich als erster Consul ausgesprochen;**) eben so entschieden aber gegen dieselbe durch sein Decret vom 16. Mai 1809 von Schönbrunn aus, durch

*) s. die Protestation bei W. Müller, Politische Geschichte der Gegenwart. II. 1868.

**) „Bildet man sich ein," sagte er damals, „daß, wenn der Papst in Paris wäre, Spanier und Deutsche seinen Entscheidungen Gehorsam leisten würden? Es ist ein Glück, daß er in diesem alten Rom residirt, fern von deutschen Kaisern, von französischen und spanischen Königen, zwischen den katholischen Souveränen die Wagschale haltend, sich immer dem Stärksten ein wenig zuneigend, aber sogleich wieder aufrecht, wenn der Stärkste den Unterdrücker spielen will. Die Jahrhunderte haben dieß geschaffen, und sie haben es recht geschaffen;" s. W. Müller, a. a. O. 1867. S. 174.

welches er sie factisch annullirte. Bei ihm war die Frage eine rein politische. Aber auch von einem idealen, kirchlich religiösen Standpunkt aus konnte man die weltliche Machtstellung des Papstes zu opfern bereit sein. Hat doch derselbe Jesuite Passaglia, der den Muth hatte, das Dogma von der unbefleckten Empfängniß der Kirche aufzubringen, doch auch wieder den Muth gehabt, jene von allem irdischen Besitz unabhängige geistige Autorität des Statthalters Christi zu behaupten! Aber seine Schrift (Pro causa italica ad episcopos catholicos) ward auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Aehnliches hatte auch einer unter den bedeutendsten katholischen Theologen Deutschlands, der Stiftspropst Döllinger in München geäußert, obgleich er ein halbes Jahr darauf erklärte, er sei mißverstanden worden. Dagegen fand der Protestant Guizot die weltlichen Forderungen des Papstes — freilich vom kirchenpolitischen, nicht vom evangelisch-protestantischen Standpunkt aus — berechtigt! Wie nun aber immer die Frage theoretisch erörtert werden mag, ihre Lösung sollte, wie alle politischen Fragen, durch das Schwert entschieden werden. Die Geschichte des italienischen Krieges, die mit dieser Frage auf's engste zusammenhängt, halten wir um so weniger für nöthig in ihrem Verlaufe zu verfolgen, als sie noch in Aller Erinnerung ist. Wir wissen, wie in dem Frieden von Villafranca (11. Juli 1859) der Papst sich damit begnügen sollte, zum Ehrenpräsidenten des neu errichteten Bundes ernannt zu sein. Als in der Schrift von Laguéronnière (Le Pape et le Congrès) die weltliche Herrschaft des Papstes auf's bestimmteste in Abrede gestellt wurde, glaubte dieser darin den Ausdruck der Gesinnung des Kaisers Napoleon III. zu erkennen und unterließ nicht, am Neujahrstag 1860 dem französischen General Goion sein Befremden darüber auszusprechen. Und nun folgte den 19. Januar die Encyclica mit ihrem Non possumus. Der Papst kann und darf nicht abtreten, was (nach römisch-katholischer Anschauungsweise) ihm nicht gehört, sondern nur der Kirche, deren Verwalter er ist. Das wurde auch von allen Kanzeln dem katholischen Volke gepredigt, welches als ideale Mitbesitzerin des Patrimoniums auch in Mitleidenschaft gezogen wurde. Jeder Zweifel an dem rechtmäßigen Besitz des Papstes wurde als ein kirchenräuberischer Gedanke dargestellt und die Gemüther der Frommen gegen die Räuber und Frevler aufgeregt. Den 26. März 1860 wurde die Excommunicationsbulle zweiten Grades an den Straßenecken in Rom angeschlagen gegen Alle die, welche an der Rebellion im Kirchenstaat theilnehmen. Victor Emanuel und Napoleon waren nicht genannt, aber gemeint, wie allgemein angenommen wurde. Auch dieser Bannstrahl

blieb ohne Wirkung. Einen einstweiligen Abschluß sollte die Convention vom 15. September 1864 bringen, wonach Italien sich verpflichtete, das päpstliche Gebiet nicht anzutasten, vielmehr jeden Angriff auf dasselbe von außen zu verhindern. Florenz sollte die Hauptstadt des neuen Italiens bilden, Frankreich seine Truppen allmälig (in einem Zeitraum von 2 Jahren) aus dem Kirchenstaat zurückziehn. Den 15. December 1866 zogen die Franzosen ab. Aber schon im December 1864 hatte das Zornfeuer des Papstes gegen die ihm unbequeme Strömung der Zeit seinen Ausbruch gefunden in der Encyclica, in deren 10 Artikeln alles verdammt wurde, was mit der antikatholischen Bewegung der Geister in Verbindung stand, mit wohlberechneter Einmischung auch dessen, was nicht nur der katholischen, sondern auch der christlichen und religiösen Weltanschauung überhaupt entgegenstand. So wurden in der Encyclica und dem mit ihr verbundenen Syllabus in einem Athemzuge verdammt der Pantheismus, der ganze wie der halbe Rationalismus, der Indifferentismus, die Toleranz, der Socialismus, der Communismus, die Bibelgesellschaften, der Liberalismus in Betreff der Moral und Politik. Nicht weniger als 80 Irrthümer dieser Art finden sich in dem von dem berühmtesten Dogmatiker der römischen Kirche, J. Perrone verfaßten Syllabus aufgeführt.

Eine Störung des in der Septemberconvention von 1864 abgeschlossenen Friedens führte der Einfall Garibaldi's in das päpstliche Gebiet herbei, der in der Schlacht bei Mentana (3. Novbr. 1867) mit französischer Hülfe besiegt wurde. *)

Weit wichtiger jedoch, als alle diese Kämpfe um die politische Stellung des Papstes zu Italien, und tiefer eingreifend in die Geschichte der katholischen Kirche als solcher war, nächst der schon erwähnten Erhebung des Dogmas von der unbefleckten Empfängniß zum allgemeinen Kirchendogma und den ausgesprochenen Verdammungen des Syllabus, die Berufung eines ökumenischen Concils auf den 8. Dec. 1869, **) an welchem Tag es auch wirklich in der Peterskirche eröffnet wurde. Aber eben die Geschichte dieses Concils, ***) mit seinen bei-

---

*) W. Müller, Politische Geschichte der Gegenwart. 1867. S. 162. 63.

**) Es war der Zahl nach das zwanzigste. Seit dem Concil von Trient war keins mehr gehalten worden. 305 Jahre lagen zwischen beiden. Auch die orientalischen Bischöfe, selbst die Protestanten, wurden eingeladen, freilich auf die Bedingung hin, daß sie unter den Hirtenstab des Papstes zurückkehrten.

***) Vgl. die Briefe über dasselbe in der A. A. Z. und die von Friedrich herausgegebenen »Documenta ad illustrandum concilium Vaticanum anni 1870« nebst dessen Tagebuch, während des Vaticanischen Concils geführt. Nördl. 1871.

läufig 764 Bischöfen aus allen Gegenden der katholischen Welt, dessen Hauptbeschluß die am 18. Juli 1870 ausgesprochene Untrüglichkeit (Infallibilität) des Papstes war und die zu einem Schisma in der katholischen Kirche selbst und zu einer allgemeinen Bewegung führte, wovon das Ende wir noch nicht absehn, müssen wir, so wie die Vollendung der Biographie unsers Papstes, einer spätern Geschichtschreibung überlassen. Nur das muß Jedem merkwürdig auffallen, daß diesem Papst unter allen, welche die Papstgeschichte kennt,*) es allein vergönnt war, die Zahl der Jahre seiner Regierung über die 25 Jahre hinauszuführen, während welcher, der Sage nach, der Apostelfürst Petrus in Rom regiert hat, so daß an ihm die traditionelle Weissagung unerfüllt blieb, die an seinen Vorgängern sich erfüllte: sie würden die Jahre Petri nicht erleben (Non videbis annos Petri). Nicht nur die zweite Jubelfeier seiner priesterlichen Würde (Secundiz), sondern auch die seines 25jährigen Pontificates konnte der Papst des neunzehnten Jahrhunderts begehen in einer Zeit, in welcher er sich mehr und mehr aus seiner äußern Machtstellung verdrängt und endlich, nachdem Rom in Folge der neuesten Ereignisse in den letzten Monaten des Jahres 1871 zur Hauptstadt Italiens erklärt und die königliche Residenz von Florenz dahin verlegt worden, auf den leoninischen Stadttheil und das Centrum der päpstlichen Herrlichkeit, den Vatican sich zurückgedrängt sieht, trotz der ergangenen Proteste. Lebt er auch in den weiten Räumen desselben keineswegs als Gefangener und noch weniger als ein des nöthigsten Lebensunterhaltes entbehrender Märtyrer, wie die römische Legende der Gegenwart zur Rührung der Gläubigen ihn gerne darstellt, so bezeichnet er sich doch, den gastfreundlichen Einladungen gegenüber, die von außenher an ihn ergehen, mit wehmüthiger Selbstironie als „einen Vogel, der nicht weiß, wann und wohin er ziehen soll, um Ruhe zu finden“. Wir haben ihn einstweilen zu betrachten nicht als einen Märtyrer, wohl aber als einen ehrwürdigen, in seiner persönlichen Erscheinung sogar liebenswürdigen Greis, als den Träger einer unter dem Verhängniß der fortgeschrittenen Geschichte, ja unter Gottes Gerichten stehenden welthistorischen Institution, über deren weitern Fortbestand kein menschliches Wort etwas Sicheres zu sagen im Stande ist.

Nachdem wir die Papstgeschichte des 19. Jahrhunderts in möglichst gedrängter Uebersicht zu geben versucht haben, wird es nöthig sein, das

*) Unter den 258 Päpsten, welche (nach der herkömmlichen Zählung von Petrus an) den Stuhl zu Rom eingenommen, haben nur drei 24 Jahre lang regiert. Ueber die 25 hinaus hat es nur Pius IX. gebracht.

Bild des Katholicismus mehr oder weniger auf dem Grunde der einzelnen Landeskirchen sich reflectiren zu lassen; denn wenn auch die katholische Kirche nicht wie die protestantische in einzelne, unter besonderer Leitung stehende Landeskirchen zerfällt, sondern nur von einer unter ihrem sichtbaren Oberhaupt zu Rom stehenden Kirche weiß, so kann uns doch auf den ersten Blick die Beobachtung nicht entgehen, daß der Katholicismus in Italien, in Spanien, dem südlichen Frankreich, oder gar dem südlichen Amerika wesentlich ein anderer ist, als der in Deutschland und der Schweiz. Wir können auch hier die romanische und die germanische Bevölkerung unterscheiden, abgesehn von der slavischen. Aber auch darin zeigt sich ein auffallender Unterschied, daß da, wo die katholische Kirche neben der protestantischen und auch im Conflict mit ihr sich entwickelt hat, die theologische Wissenschaft und die Verwerthung derselben in Predigt und Unterricht eine ganz andere Gestalt gewinnen mußte, als da, wo sie sich selbst überlassen die mittelalterlichen Traditionen ungehindert fortspinnen konnte, unbehelligt von aller modernen Kritik und Speculation und unangefochten von allem Widerspruch. Wir gedenken daher unsere Arbeit so zu theilen, daß wir für dießmal noch den auf romanischem Boden stehenden oder mit ihm verbundenen Katholicismus in's Auge fassen, den deutschen aber (den der deutschen Schweiz inbegriffen) einer nächsten Betrachtung vorbehalten.

Von Italien haben wir schon im Zusammenhang mit der Papstgeschichte gesprochen. Ein großer Theil von dem, was noch zu sagen wäre, hängt mit der politischen Geschichte so enge zusammen, daß wir an diese verweisen müssen.

Am meisten nimmt die katholische Kirche Frankreichs seit der Revolution unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Wir haben früher gesehen, wie schon während der Revolutionsperiode die religiöse Stimmung Einzelner zum Ausdruck zu kommen suchte, wie in einem Saint Martin.*) Weniger in die Tiefe gehend, als dieser, war es der talentvolle Romantiker Vicomte de Chateaubriand (gest. 1848), den wir in den Tagen des Consulats und des ersten Kaiserreichs als Apologeten des Christenthums auftreten sehen, indem er nicht sowohl die innere Wahrheit und die sittliche Kraft als vielmehr die Schönheit desselben, mithin seine ästhetische Seite seinen für die Schönheit der Form so empfänglichen Landsleuten einleuchtend zu machen suchte. Seine Schrift: Le génie du christianisme ou beauté de la religion chrétienne, die

*) s. Vorl. Bd. VI. S. 535.

zuerst 1802 in England und dann 1803 in Paris (in 4 Bänden) erschien, machte damals, sogar bei protestantischen Lesern einen Eindruck, den wir jetzt kaum mehr begreifen. Der religiöse Roman Attala bildete das achtzehnte Buch des Werkes, und später im Jahr 1809 folgte die Schrift über die Märtyrer oder den Triumph der christlichen Religion. Auch Lamartine betrat gleich nach dem Sturze des Kaiserreichs diesen Weg der sentimentalen Romantik, und daß er hie und da eine Saite angeschlagen, die in empfänglichen Gemüthern Wiederhall fand, läßt sich nicht bestreiten. Eine tiefer eingreifende religiöse Wirkung auf die Nation hatten aber nach Wiederherstellung der Bourbons die Schriften eines le Maitre, eines Lamennais und seiner Schüler Lacordaire und Montalembert, welche nicht nur im positiven Christenthum, sondern recht eigentlich im päpstlichen Absolutismus das wirksamste Gegengewicht gegen die noch immer nicht überwundenen Grundsätze der Revolution erblickten: „Ohne Papst kein Christenthum, ohne Christenthum keine Religion, ohne Religion keine Gesellschaft" — das war der Wahlspruch dieser französischen Schule. „Die unfehlbare Kirche ist die objectiv gewordene göttliche Vernunft, gegenüber dem Wahnsinn der individuellen Vernunft" — so lautete das Programm der damaligen Reactionsmänner, von denen wir jedoch bald einen Theil zu einer andern Fahne werden schwören sehen.

Einstweilen sehen wir nun ab von den bloßen Doctrinen, wie sie sich als Ultramontanismus von der einen, als Liberalismus von der andern Seite in den Kammern, in der Presse und auf allen Wegen und Stegen bekämpften, und folgen dem Gang der Ereignisse, in welchen der Kampf der Principien zu Tage trat und durch welche er stets wieder neue Nahrung erhielt.

Was in der Restaurationsperiode in den Vordergrund tritt, das sind die Jesuitenmissionen, wie sie das Land durchzogen. Sie gingen im Jahr 1816 vom Westen Frankreichs, von Angers aus. Wie in den Tagen der Revolution die Freiheitsbäume, so wurden jetzt riesengroße mit Lilien bekränzte Kreuze errichtet. Statt der Marseillaise erschollen aus dem Munde desselben Volkes, und nach den beliebten Melodien der alten Revolutionslieder, die Missionslieder. Ablaß- und Reliquienverkauf standen damit in enger Verbindung. In den Predigten aber wurde gegen die Freiheitsideen nicht nur der Revolution, sondern auch der vom König beschworenen Charte geeifert. Die Jesuiten zogen das Unterrichtswesen an sich. Die sogenannten kleinen Seminare, die Vorbildungsschulen der Geistlichen wurden durch eine Ordonnanz Ludwigs XVIII. vom

Oct. 1814 der Aufsicht der Universität entzogen, unter welche sie seit dem Jahr 1808 gestellt waren, und der Leitung der Bischöfe unterstellt, von denen die meisten zu den Jesuiten hielten. Ueberhaupt hatte der Orden viele Affiliirte unter Geistlichen und Weltlichen, unter Adlichen und dem Bürgerstande, die sich in Congregationen unter verschiedenen Namen zusammenthaten, aber auf einen Zweck hinarbeiteten. Der französische Witz bezeichnete solche Affiliirte des Ordens als Jesuiten à robe courte. Es war namentlich der Bruder des Königs, der Graf Artois, der nachmalige Karl X., der diese Richtung begünstigte, und ebenso war es der Minister Villèle, der die Staatsstellen mit den Vertretern derselben und ihren Günstlingen zu besetzen bemüht war. Als nun Karl X. selbst zur Regierung gelangte, suchte die Richtung, die noch eine Zeit lang durch die Opposition darniedergehalten war, die Oberhand zu gewinnen. Aber auch die Opposition trat nur um so energischer auf. Der Graf Montlosier griff im Jahr 1826 mit einer Denkschrift die Congregation der Jesuiten an und nach dem Sturze des Ministeriums Villèle trat sein Nachfolger Martignac als ihr entschiedener Gegner auf. Im Jahr 1828 wurden die kleinen Seminare wieder aufgehoben oder, wenn sie fortbestanden, wieder, wie früher, unter die Aufsicht der Universität gestellt. Aber freilich war dieses Ministerium nur von kurzer Dauer. Wie unter dem Fürsten Polignac das alte System auf die Spitze getrieben wurde, bis in der Julirevolution 1830 dessen Bau mit fürchterlichem Krache zusammenbrach, davon weiß nicht allein die neuere Geschichte Frankreichs, sondern die von ganz Europa zu erzählen.

In diesen Sturm der Julirevolution hinein warf Lamennais, bis dahin ein begeisterter Anhänger des Absolutismus, eine Brandfackel, die weit gezündet hat. In der von ihm gegründeten Zeitschrift der „Zukunft“ (Avenir) verlangte er nunmehr für die Kirche so gut wie für den Staat die breiteste demokratische Grundlage; der Papst sollte auf irdisches Gut verzichten, zur Armuth Christi und seiner Apostel zurückkehren, die Kirche sich aller Beziehungen zum Staat entäußern. Für diese Gedanken hoffte er sogar den damaligen Papst, Gregor XVI. zu gewinnen. Er reiste selbst im Jahr 1831 nach Rom, aber was er erntete war die Verdammung seiner Lehre vom 15. August 1832, die ihn schon auf seiner Rückreise in München erreichte. Eine Zeit lang schien damit das Feuer gedämpft. Lamennais war noch immer ein gehorsamer Sohn der Kirche, und man hoffte, er werde dem päpstlichen Spruche sich fügen. Jetzt brach das unter der Asche glühende Feuer erst recht los in den „Worten eines Gläubigen“ (Paroles d'un croyant)

die im Jahr 1834 erschienen und in wenig Tagen über 100 Auflagen erlebten. Das Buch war in einem hochgestimmten, prophetischen Ton geschrieben und fand mächtigen Anklang, obgleich viel hohle Phrase mit unterlief. Daß auch dieses Buch der Verdammung nicht entgehen konnte, war vorauszusehen. Aus dem Absolutisten Lamennais war nun ein entschiedener Demokrat und ein Apostat geworden. *) Als solchen betrachtete ihn auch der Klerus. Er starb, nachdem er noch die weiteren Wandelungen in den Geschicken Frankreichs mit erlebt, unversöhnt mit der Kirche den 27. Februar 1854. „Lamennais," sagt ein deutscher Bearbeiter seiner Biographie, **) „ist ein Beweis dafür, wie schwer es dem geistlebendigen Katholiken werden muß, aus dem furchtbaren Widerstreit zwischen einer Autorität ohne Freiheit und einer Freiheit ohne Autorität herauszukommen in das tiefer liegende Centrum des Glaubens, welcher auch diesen Widerstreit versöhnt."

Unter Louis Philippe setzte sich der alte Streit mit den Jesuiten fort. Viel Aufsehen machten die Vorträge, welche die Professoren am Collège de France, Franz Michelet und Edgar Quinet gegen sie hielten. Die Freunde der Jesuiten verlangten ihre Einstellung. Es kam zu Debatten in der Kammer. Thiers bestand auf der Entfernung des Ordens aus Frankreich und in der That mußte der Jesuitengeneral Roothan zu Vollziehung des Beschlusses, wenn auch mit Widerstreben, sich herbeilassen (Juli 1845). Bei diesen mehrfach sich wiederholenden Jesuitenstürmen erhalten wir übrigens den Eindruck, daß es nicht eine von den Heilswahrheiten des Evangeliums durchdrungene Frömmigkeit eines Pascal ist, die mit hochernster Satire die heillosen Grundsätze einer seelenverderblichen Sittenlehre bekämpft, sondern häufig mischt sich in den Sturm der schneidende Luftzug einer dem christlichen Glauben entfremdeten oder doch nur von dessen Oberfläche berührten Denkweise. Ein wahres, aus der Tiefe geschöpftes Verständniß des Christenthums darf weder in dem einen, noch in dem andern Lager der Streitenden gesucht werden. Nicht sowohl um die ewigen Heilsgüter, um die tiefsittlichen Principien einer zum Bewußtsein gekommenen Religion, als um das politische und sociale Leben einer in sich zerrissenen Gegenwart und um die allerdings brennenden Fragen der Zeit drehte sich der Kampf. Ganz ähnlich wie zur Zeit der Revolution wurden auch jetzt

*) Der förmliche Bruch mit Rom trat in der Schrift Affaires de Rome. Paris 1836. zu Tage.

**) J. P. Lange in Herzogs Realenc. VIII. S. 183.

wiederholte Versuche gemacht, an die Stelle des christkatholischen Cultus, bei dem die Männer des Fortschritts sich nicht befriedigt fanden, eine den Zeitideen entsprechende Gottesverehrung treten zu lassen. So sehen wir schon in den Tagen vor wie nach der Julisrevolution solche ephemere Religionsgemeinschaften sich bilden, die sich nur all zu bald als Karikaturen des Heiligen erweisen. So die Secte der Saint-Simonisten in den Zwanziger-, die neue Kirche des Abbé Châtel in den Dreißigerjahren. Von beiden haben wir ein kurzes Wort zu sagen.

Claude Henry Graf von Saint Simon (geb. 1760) hatte den amerikanischen Freiheitskrieg und die französische Revolution mit durchgemacht und dann in mehreren Schriften Ideen zu verbreiten gesucht, welche nach seiner Meinung die Grundlage einer neuen Ordnung der Dinge bilden sollten. Das bisherige Christenthum, auch das des evangelischen Protestantismus schien ihm hierzu nicht geeignet. Ein neues Evangelium sollte die Welt beglücken. Noch kurz vor seinem Tode (19. Mai 1825) war von ihm eine Schrift erschienen, in der er dieses neue Evangelium der Welt verkündigte: Nouveau christianisme. Die Schrift war in Gesprächsform abgefaßt. Ihr Hauptgedanke war der, daß Katholicismus und Protestantismus sich überlebt hätten und daß nur durch eine Reorganisation der socialen Zustände der leidenden Menschheit geholfen werden könne; dadurch nämlich, daß allen Menschen aller Stände Gelegenheit geboten würde, sich durch allgemeine Thätigkeit den entsprechenden Antheil am Wohlstand und den Genüssen dieses Lebens zu verschaffen. Erst nach seinem Tode fanden Saint Simons Ideen Anklang. Von seinen Schülern wurde das System weiter entwickelt, das in der Zeitschrift »Le Globe« ein Organ sich geschaffen. Nach der Julirevolution 1830 schien die Zeit gekommen, da die Weissagung des Stifters, die er noch auf seinem Sterbebette zu seinen Schülern gesprochen, in Erfüllung gehen sollte: „Die Frucht ist reif, ihr werdet sie pflücken.“ Gänzliches Aufhören aller Privilegien, alles Privateigenthums, alles Erbrechts zu Gunsten der Gesellschaft, die über das gesammte Vermögen zu verfügen und Jedem nach seinem Verdienst sein Auskommen zu sichern hat (chacun selon sa capacité, chaque capacité selon ses oeuvres) war das Programm dieser neuen Weltbeglückungskirche. Eine Kirche wollte diese Socialistengemeinde gleichwohl sein, und sie wußte sich das Ansehn einer solchen zu geben, da es ihr nicht schwer wurde, die alten Formen der christlichen Kirche — freilich nur dem äußeren Schein nach — auf die neue Gemeinschaft überzutragen und das alte Gerüste der Hierarchie im Dienst der neuen Ordnung aufzu-

richten. Nicht nur Priester dieser Kirche sollte es geben, sondern an der Spitze dieser neuen Priesterschaft sollte sogar ein Papst stehen. Dieser wurde gefunden in der Person eines gewissen Enfantin. Bald kam es jedoch zu innern Zerwürfnissen zwischen diesem Oberpriester und seinen Mitpriestern. Enfantin schlug seinen Sitz in Ménilmontant, unweit Paris auf. Eine höchst phantastische Kleidung sollte ihm etwas Imposantes geben. Neben ihm sollte auch eine Päpstin, neben dem père suprême eine mère suprême diese neue Kirche regieren helfen. Ein leerer Stuhl stand einstweilen für sie bereit. Die Gefährtin selbst war noch zu suchen. Enfantin suchte sie im Morgenland, nachdem er aus der Gefangenschaft zu der ihn die Gerichte verurtheilt hatten wieder befreit worden. Aber schon am 28. August 1832 war durch Machtspruch der weltlichen Regierung die Auflösung der Gesellschaft erfolgt. *)

Das Bild einer rein deistischen Religionssecte, die uns an die Theophilanthropen zur Zeit der ersten Revolution erinnert, giebt uns die nach der Julirevolution von 1830 hervortretende neue französische Kirche des Abbé Ferdinand François Châtel (geb. 1795). Es gelang ihm, nachdem es erst den Anschein hatte, als gelte es nur eine Reformkirche im Sinn der Gallicaner zu gründen, in Verbindung mit einigen gleichgesinnten Priestern in der rue du Faubourg St. Martin und auch in andern Gegenden von Paris kleine Häuflein um einen Gottesdienst zu sammeln, der zuletzt kein anderes Gesetz anerkannte, als das der Natur (la loi naturelle, tout la loi naturelle, rien que la loi naturelle). Daneben wurde die christliche Moral, als diesem Naturgesetz entsprechend, oder vielmehr, soweit sie ihm entspricht, respectirt. **) Im Ganzen lief auch hier alles auf den Socialismus hinaus, und so darf es uns nicht wundern, wenn am Ende die Polizei im Jahr 1842 für gut fand, die neue Kirche zu schließen, dem Stifter aber zu seiner Tröstung eine Anstellung bei'm königlichen Postamt zu geben. ***)

---

*) Ueber das Weitere vgl. Doctrine de St. Simon. ed. 3 Par. 1831. Carové, Der Saint-Simonismus und die neue französische Philosophie. Leipzig 1831. Bretschneider, Der Saint-Simonismus und das Christenthum. 1832. Lechevalier, Religion St. Simonienne 1831. Matter, in den Studien und Kritiken 1832.

**) Je crois, heißt es, que la morale de Jésus Christ est si sage, que sa vie a été si pure et son zèle ardent pour le bonheur des hommes, que se grand personnage doit être regardé comme un model de vertu et honoré comme un homme prodigieux. Dem Weltheiland aber an die Seite wagte es Châtel einen Napoleon I. zu stellen und seine Marschälle mit den Aposteln zu vergleichen, unter denen sich mehr als ein Judas gefunden!

***) Profession de foi de l'église catholique française. Paris 1831. Holzapfel, Die Kirche des Abbé Châtel. Zeitschrift für histor. Theologie. 1844 Heft 3.

Eine ungleich tiefer angelegte Persönlichkeit, die in der That durch ihr Auftreten auf die religiöse Stimmung der Franzosen wohlthätig gewirkt hat, ist die des Dominicaners Johann Baptiste Heinrich Lacordaire (geb. 12. März 1802). Ursprünglich der Rechtswissenschaft beflissen, war er aus einem Voltaire'schen Deisten ein entschiedener Christ geworden. Nachdem er im Priesterseminar von St. Sulpice (seit 1824) gewesen, erhielt er 1827 die Weihe. Er war mit Lamennais und Montalembert befreundet und begrüßte mit ihnen im Jahr 1830 „die Zerreißung der Sklavenketten, womit die Kirche an die politische Legitimität und Restauration gebunden erschien". „Gott und die Freiheit" war sein und seiner Freunde Wahlspruch. Eine Schule, die sie im Jahr 1830 zusammen errichteten, wurde polizeilich geschlossen. Sie selbst wurden verurtheilt, zu derselben Zeit auch, wie schon früher bemerkt, der Avenir vom Papste verdammt. Lacordaire unterwarf sich der päpstlichen Entscheidung und reiste selbst nach Rom. Von da nach Paris zurückgekehrt hielt er Vorträge (conférences) zur Vertheidigung der christlichen (katholischen) Religion. Er wußte den Ton zu treffen, der bei einer vielfach blasirten Jugend und bei den leicht entzündbaren Gemüthern der Frauen anschlug. Sein Vortrag, dem theatralischen nicht unähnlich, hatte für die Pariser etwas Hinreißendes. Und doch kann man nicht sagen, daß seine Rede leere Declamation war. Ein hoher sittlicher Ernst schlug überall durch und auch dieser fand bei Vielen Anklang, die sonst weniger dem Wort der Predigt zugänglich waren. Bald war Lacordaire der gefeiertste Kanzelredner der Weltstadt. Die Kirche Notre Dame, in der er auftrat, füllte sich schon Stunden vor seinem Auftreten mit Männern und Damen der vornehmen Welt. Im Jahr 1838 begab er sich nochmals nach Rom, trat als Noviz in ein Dominicanerkloster ein und wurde den 6. April 1840 eingekleidet. Er hat auch das Leben des Ordensstifters, des heil. Dominicus beschrieben. Nach der Revolution von 1848 war er in die Nationalversammlung gewählt, doch vertauschte er die politische Laufbahn bald wieder mit der des Predigers. Im Jahr 1852 sprach er sich mit aller Entschiedenheit gegen den Napoleonischen Staatsstreich aus. Dieß nöthigte ihn, sich unter dem Vorwand einer Ordensvisitation in's Ausland zu begeben. Mit Rom hat er nicht gebrochen. Er nannte sich im Gegentheil „einen bußfertigen Katholiken" und „einen unbußfertigen Liberalen". Er starb den 21. November 1861.*)

---

*) St. Beuve, Causeries du lundi und Mazade in der Revue des deux mondes vom 1. Mai 1864. Reuchlin in Herzogs Realenc. XIX. S. 760.

Das Auftreten endlich eines Pater Gratry (gest. 1872), eines Pater Hyacinth und eines Abbé Michaud in neuester Zeit, das mit den antirömischen Bewegungen der „Altkatholiken" in Deutschland zusammentrifft und das die erwartungsvollen Blicke auch der evangelischen Welt auf sich gezogen, fällt noch zu sehr in die Ereignisse der Gegenwart hinein, als daß wir schon hier davon zu reden hätten. Ebenso liegt das weitere Schicksal der Kirche Frankreichs, deren Geschichte mit der nationalen Wiedergeburt des durch den letzten Krieg schwer heimgesuchten Volkes auf's innigste verflochten ist, noch verborgen im Schooße der Zukunft. Und so bleibt uns nur der Wunsch, daß diese Wiedergeburt aus dem Geiste heilsamer Selbsterkenntniß hervorgehen möge, auf der allein die wahre Ehre eines Volkes, der Friede und Wohlstand der Nationen ruht. *)

Der Kampf zwischen Ultramontanismus und Liberalismus, wie er, mit Hintansetzung des evangelischen Elementes, in Spanien und Portugal durch eine Reihe von Jahren mit aller Leidenschaft geführt wurde, gehört im Grunde mehr der politischen als der Kirchengeschichte an. Es möge daher genügen, an Bekanntes in Kürze zu erinnern.**)

Unter der Napoleonischen Herrschaft Joseph Buonaparte's waren selbst im Lande der Inquisition dem Fanatismus und der Möncherei die Flügel beschnitten, die Inquisition sammt den 3000 Klöstern aufgehoben worden. Nun trat auch hier in der Periode der Restauration eine reactionäre Richtung ein, der jedoch die Revolution vom Jahr 1820, in Folge deren die Cortes eingeführt wurden, abermals die nöthigen Schranken setzte. Zwei Parteien standen sich gegenüber, die carlistische oder apostolische, die an dem Bruder des Königs Ferdinand VII., Don Carlos, und die liberale, die an der Königin Christina ihren Halt fand. Mit dem Tode Ferdinands 1833 entstand ein Streit über die Thronfolge, die das Land in einen Bürgerkrieg verwickelte und in den auch die religiösen Sympathien und Antipathien sich einmengten. Nach dem salischen Gesetz wäre die Tochter des Königs, Isabella, von der Thronfolge ausgeschlossen gewesen; allein durch die noch zu Ferdinands Lebzeiten erlassene pragmatische Sanction (1830) war das Gesetz als auf-

*) Ueber Michauds Stellung zum Katholicismus in Frankreich und die darauf bezüglichen Schriften (gegen Veuillot und dessen „Univers" und gegen die Charakterlosigkeit des gegenwärtigen Episcopats, Dupanloup an der Spitze) verweisen wir einstweilen auf die A. A. Z. v. 25. März Nr. 85.

**) Ueber Spanien vgl. Heinr. Baumgarten, Geschichte Spaniens vom Ausbruch der französischen Revolution bis auf unsere Tage. III. Leipzig 1871

gehoben erklärt. Von der Mehrheit der Nation war Isabella anerkannt. Ihre Mutter Christina sollte die Vormundschaft führen. Dagegen erhob sich die carlistische Partei. Auch der Papst wollte die pragmatische Sanction nur unter gewissen Bedingungen anerkennen. Die Mönche waren auf Carlos' Seite und eben deßhalb ein Gegenstand des öffentlichen Unwillens. Zu derselben Zeit, als die Cholera wüthete, wurden die Klöster erstürmt und geplündert. Der Sturm begann den 17. Juli 1834 in Madrid und verbreitete sich weiter über das Land. In Saragossa, Barcelona, Valencia, Sevilla, Cadix wiederholten sich dieselben Auftritte wie in der Hauptstadt. Der Klerus galt in der öffentlichen Meinung als Anstifter der Unruhen und der Zwietracht. Ein Decret vom 25. Juli 1835 hob 900 Ordenshäuser auf, um aus ihrem Vermögen die öffentliche Schuld zu tilgen, und eine Verordnung vom 23. November machte die Anstellung der Geistlichen abhängig von ihren politischen Gesinnungen. Die Candidaten sollten ein Zeugniß derselben der Civilbehörde vorlegen. Im Jahr 1836 wurden sämmtliche Klöster, soweit die Regierung ihrer habhaft werden konnte, eingezogen und die heiligen Geräthe feilgeboten zur Deckung der Kriegskosten. Im folgenden Jahr (1837) hoben die Cortes den Zehnten auf und erklärten alles Kirchengut für Eigenthum der Nation. Endlich ward im Jahr 1839 der Krieg mit Don Carlos beendet. Christina legte im Jahr 1840 die Regierung nieder; an ihre Stelle trat als vormundschaftlicher Regent Espartero. Dagegen aber protestirte Gregor XVI. und verweigerte allen von der Regentschaft ernannten Bischöfen die Anerkennung. In Folge dessen ließ Espartero im December 1840 den päpstlichen Nuncius über die Grenze bringen, worauf hinwiederum der Papst in einer Allocution vom 1. Mai 1841 alle „kirchenräuberischen" Beschlüsse der Regierung für nichtig erklärte. Der Regent antwortete damit, daß er jede Anerkennung dieser Allocution als Verbrechen gegen den Staat erklärte. Die Cortes nahmen die Reform der Kirche von sich aus an die Hand. Die Bischofsitze sollten vermindert, die Sinecuren abgeschafft, die Kirchengüter verkauft, die geistlichen Besoldungen verringert werden. Den päpstlich gesinnten Priestern wurde mit Verbannung gedroht. Nun forderte der Papst unter'm 22. Februar die ganze katholische Christenheit zum Gebet auf für die bedrängte Kirche Spaniens. Im Jahr 1843 ward die dreizehnjährige Isabella II. für mündig erklärt. Die neue Königin suchte nun sofort den Frieden mit der Kirche und dessen Oberhaupt herzustellen. Die vertriebenen Priester wurden zurückberufen und wieder eingesetzt, die päpstlichen Rechte auch in Spanien wieder an-

erkannt. Die Restitution der Kirchengüter, wie der Papst sie verlangte, konnte zwar nicht sofort bewerkstelligt werden; einstweilen aber ward dem ferneren Verkauf derselben Einhalt gethan. Erst im Jahr 1846 bestätigte der Papst die unter der Zeit von der Regierung ernannten Bischöfe. Im Jahr 1848 erschien dann auch wieder ein päpstlicher Nuncius (unter Pius IX.) in Spanien. Nach dem im Jahr 1851 mit dem Papst geschlossenen Concordat wurde die römisch-katholische Religion wieder in aller Form als die Staatsreligion anerkannt, und alles wieder auf den alten Fuß gestellt. Aber noch einmal erhob sich ein Aufstand der liberalen Partei im Jahr 1855, der Aufstand von Vicalvara. Unter der Herrschaft O'Donnells kam es abermals zum Verkauf der Kirchengüter. Moderantismus und Fanatismus standen sich auf's neue entgegen. Auch O'Donnell konnte sich nicht halten. Aber eben so wenig die Königin. Der Papst hatte ihr, die keineswegs durch christliche Tugenden glänzte, zum Zeichen seines Wohlgefallens die von ihm geweihte goldene Rose gesandt*) und Napoleon III. galt als ihr „Freund und Verbündeter". Nichts desto weniger führte die gewaltsame Revolution im September 1868 ihre Vertreibung aus dem Lande und ihre Abdankung (Juni 1869) herbei, mit welcher wir für einmal die katholische Kirchengeschichte Spaniens abschließen.**)

Zu ihr bildet die von Portugal ein entsprechendes, aber eben so wenig erbauliches Gegenstück. Auch hier begegnen wir einem Bürgerkriege, dessen Grundlage ein Bruderzwist. Es bekämpfen sich die beiden Söhne Johanns VI. von Portugal, Don Miguel und Don Pedro, letzterer Kaiser in Brasilien, der die Krone von Portugal seiner Tochter Maria da Gloria zuwenden will und die liberale Partei auf seiner Seite hat, während die streng katholische, die Priesterpartei zu Don Miguel hält. Es wiederholen sich dieselben Scenen wie in Spanien. Auch hier kam es

---

*) „Wir wünschen Dir, geliebte Tochter, durch ein ewiges Zeichen unsere Liebe zu bezeigen für Deine dem heiligen Stuhl geleisteten Dienste und Deine großen Tugenden (!). Die Rose ist mit Balsam und Muscat begossen, als Symbol des guten Geruches Christi, den alle, welche an der Spitze der Gesellschaft stehen, durch ihre Handlungen und Sitten ausströmen sollen." So die päpstliche Zuschrift.

**) Als statistische Notiz zur Charakteristik des Landes fügen wir bei, daß man am Ende des Jahres 1867 in Spanien 1634 Mönche zählte, 14,814 Nonnen, und 83 Priesterseminarien; in Madrid allein 27 Klöster, die in den besten Stadttheilen lagen. — Im Jahr 1860 konnte nur der fünfte Theil der Einwohner Spaniens lesen und schreiben. Unter der provisorischen Regierung wurde der Jesuitenorden durch Decret vom 20. October aufgehoben, ebenso mehrere Seminarien und Klöster und die Glaubensfreiheit proclamirt, s. W. Müller a. a. O. S. 190—99.

im Jahr 1834 zu einer Aufhebung der Mönchsorden und Einziehung der Zehnten. Während der Papst mit dem Bann drohte, weihete der an die liberale Partei sich anschließende Patriarch von Lissabon die von Don Pedro ernannten Bischöfe. Im Jahr 1841 gelang es dem Nuncius Cappacini ein Verständniß zwischen der Königin Maria und Rom zu Stande zu bringen. Im Jahr 1842 zeigte sich sogar das Verhältniß so weit hergestellt, daß Maria den Papst zum Taufpathen gewann und von ihm die goldene Rose als Gegengeschenk erhielt. Darauf erhielten denn auch im Jahr 1843 die von der Regierung ernannten Bischöfe ihre kanonische Einsetzung.

Von Spanien und Portugal werfen wir nun einen flüchtigen Blick über das Meer hinüber auf die ehemals mit diesen Ländern verbundenen Colonien in Südamerika. Wie früher in Nordamerika England gegenüber,*) so bildeten sich auch in Südamerika seit der Lostrennung vom spanischen Mutterlande freie Republiken. Zwischen dem Jahr 1816 bis 1821 treten hervor in chronologischer Reihe Buenos-Aires, Chile, Columbia, Venezuela, Neu Granada und Peru, von welchem getrennt im August 1825 Bolivia als unabhängiger Freistaat auftritt. Desgleichen riß Brasilien von Portugal sich los und bildete ein eigenes Kaiserreich. In Paraguay, dem frühern Reich der Jesuiten, befolgte der Dictator Dr. Francia (gest. 1840) dasselbe System der Absperrung. Seit der erlangten Unabhängigkeit (1852. 53) findet sich das Land in beständigem Krieg mit den Nachbarstaaten. Die Schicksale Mexico's sind noch in zu frischem Andenken, als daß darüber an diesem Orte viel zu sagen wäre. Ueberhaupt, so groß und weit auch die genannten Länderstrecken sind, wie sie auf der Karte sich vor uns ausbreiten, so wenig kann die Kirchengeschichte es sich zur Aufgabe machen, die Geschichte derselben zu verfolgen, die doch mehr eine politische Geschichte ist und zwar eine höchst unerquickliche. Auch die nähere Angabe über die kirchlichen Einrichtungen, die Zahl der Bisthümer, Klöster u. s. w. müssen wir der Statistik überlassen und uns auf ein kurzes Gesammtbild beschränken.

Was zunächst die Stellung der südamerikanischen Freistaaten zum päpstlichen Stuhl betrifft, so protestirte erst Pius VII. gegen ihre Lostrennung vom Mutterlande. Leo XII. aber erklärte es, da er den Thatbestand nicht ändern konnte, in einer Allocution vom Jahr 1827 für

*) Ueber die Katholiken und den Katholicismus in Nordamerika s. Nippold S. 148. Der Verf. kommt zu dem Resultat, daß in Nordamerika der Katholicismus Fortschritte, in Südamerika Rückschritte gemacht hat.

seine Pflicht, den verwahrlosten Heerden ihre Hirten zu geben und ordnete die nöthigen Bisthümer an. So kam u. A., wie wir bereits gesehen, der Graf Mastai Feretti (nachmaliger Papst Pius IX.) nach Chile. Darüber kam es zu einigen Erörterungen mit dem Madrider Hof. Die innere Geschichte dieser Länder zeigt uns nicht viel Erbauliches. Die politischen Parteistreitigkeiten wirkten, wie in Spanien und Portugal, so auch hier auf die kirchlichen Zustände. So kam es auch in Chile und Peru zeitweilig zu Verminderung der Klöster und der Heiligentage, in Neu Granada zur Unterwerfung der Priester unter die weltlichen Gerichte u. s. w. Von irgend einem neuen Aufschwung kirchlicher oder gar von Entwicklung theologischer Ideen, von neuen Sectenbildungen, von religiösen Erweckungen wie im protestantischen Nordamerika kann selbstverständlich in diesen, großentheils in einem stumpfen Bigotismus versunkenen oder von der neuen Cultur meist nur oberflächlich berührten Bevölkerungen keine Rede sein. Wenn irgendwo der Katholicismus, wie er in der großen Masse lebt, das Gepräge des Heidenthums oder des mittelalterlichen Volkskirchenthums an sich trägt, mit seinen maskirten Processionen, seinen grotesken Schauspielen und Tänzen, zu denen die düstern Geißlerzüge einen schauerlichen Contrast bilden, mit seinem vom barsten Götzendienst sich wenig unterscheidenden Dienst der Heiligen und der Feier ihrer Feste, so ist es in Ländern wie in Peru und Bolivia, worüber wir an die Berichte der Reisenden verweisen.*) Daß

---

*) J. J. von Tschudi, Peru. Reiseskizzen aus den Jahren 1838—42. II. St. Gallen 1846. Man vgl. u. a. die Beschreibung des Weihnachtsfestes in Lima, Bd. I. S. 189 ff. oder der heiligen Woche in Buenos-Aires (neue evang. K.-Z. 1865 Nr. 15) oder der Palmsonntagsfeier in Lima mit ihrem Eselsaufzug (Tschudi II. S. 184 ff.), oder man lese die Schilderung jenes peruanischen Pfarrers, in welchem Tschudi einen „ächten Typus" der dortigen Geistlichkeit erblickt, dessen Hauptleidenschaft die Hetzjagd war und der sich 20 Maitressen hielt zu einem Monatsgehalt von 4—30 Piaster. Bd. I. S. 298. — Jedes Dorf in Peru hat seinen Schutzheiligen, dessen Tag immer mit großen Festen begangen wird. Die beiden Hauptheiligen der Limaner sind der Spanier Toribio und die Schutzpatronin der Hauptstadt Santa Rosa. Ueber diese erlauben wir uns (als Nachtrag zur älteren Kirchengeschichte Südamerika's) Folgendes:

Alphons Toribio (Turibius), angeblich den 16. November 1538 geboren, hatte in Valladolid und Salamanca studiert und wurde vom König Philipp II. erst zum Präsidenten von Granada, dann zum Bischof von Lima erhoben, obgleich noch Laie. Er wurde 1581 nachträglich geweiht. Nach allem, was wir über ihn wissen, muß er sich in der That um die Kirche in Lima bedeutende Verdienste erworben haben. Er gründete nicht nur Kirchen, sondern auch Hospitäler und Seminare, veranstaltete Diöcesan- und Provincialsynoden und reiste als Bußprediger im Lande umher. Es werden von ihm schöne Züge der Menschenliebe und der aufopfernden Hingebung er-

[illegible]

[illegible] ... zu schauen, be- [illegible] ... die heil. [illegible] ... in der Kirche der Domi- [illegible] ... das Bild nach mehrere [illegible] ... die Heilige, wenn sie [illegible] ... zu ihrer Erholung suche [illegible] ... Fest mit großer Feier- [illegible] ... mit Gold und Edelsteinen [illegible] ... Domingo nach dem Sagrario [illegible] ... das Kirchenlexicon der katho- [illegible] ... und Binders Realenc. VIII. [illegible]

[illegible] ... haben sich mehrere um das peruanische Chri- [illegible] ... aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts [illegible] ... (auch Francisco de San José ge- [illegible] ... im Jahr 1725 das Kloster Santa Rosa [illegible] ... das eine Pflanzschule für die Mission ge- [illegible] ... und über die christliche Hingebung der mis- [illegible]

von Broglie, ein Freund und Gönner der Jesuiten, der in seinem Fanatismus so weit ging, das Gebet für einen protestantischen Fürsten für Sünde zu erklären, stellte sich an die Spitze der Opposition. Darauf befahl König Wilhelm das Schließen der jesuitischen Schulen und stellte das Unterrichtswesen unter die Aufsicht des Staates. Der Bischof, zur gerichtlichen Untersuchung gezogen, floh nach Frankreich. Nun aber trat im Jahr 1830 in Folge der Ereignisse in Frankreich auch in den Niederlanden die Revolution ein. Sie war ein Werk der Ultramontanen, die, weil es ihrem Zweck diente, mit den Grundsätzen der Preßfreiheit und anderem, das sonst von Rom aus bekämpft ward, sich zu befreunden wußten. Die Folge davon war die Trennung Belgiens von Holland, ja zugleich auch die Trennung von Kirche und Staat. Nun kamen auch wieder die Unterrichtsanstalten unter die Aufsicht der Priester und Mönche. Bald traten jedoch auch hier die nur mühsam zusammengehaltenen Gegensätze auseinander. Die aus eignen Mitteln gegründete Universität zu Brüssel vertrat die freisinnige, die von Mecheln im Jahr 1835 nach Löwen verlegte die klericale Richtung. Der König Leopold (gest. 1865), ein Protestant, that, wie ihm nachgerühmt wird, sein möglichstes, die streitenden Parteien zu befriedigen. Die Jansenisten in Holland haben als ein Häuflein von Getreuen sich bis auf die Gegenwart erhalten. *)

Unter den katholischen Ländern Europa's befand sich eines in ganz eigenthümlicher Lage, das katholische Irland. Hier hatte, wie wir wissen, die Reformation, die in England und Schottland zum Siege gekommen, den gewünschten Eingang nicht gefunden. Gleichwohl stand Irland, dessen Bevölkerung auf 7 Millionen angeschlagen wird, unter der englischen Regierung und die Staatskirche war die protestantische. Worüber anderwärts protestantische Bevölkerungen ihren katholischen Regierungen gegenüber sich zu beklagen hatten, darüber erhoben hier die katholischen Unterthanen, und nicht mit Unrecht, ihre Klagen der protestantischen Regierung gegenüber. Die Verhältnisse waren auch ganz dieselben, nur in umgekehrter Weise. Mußte doch die katholische Bevölkerung den protestantischen Bischöfen und Pfarrern den Zehnten und bei Taufen, Beerdigungen, Hochzeiten die Stolgebühren bezahlen und zu dem Bau protestantischer Kirchen beitragen. Dieß erscheint um so ungerechter, als die protestantische Bevölkerung in manchen Gegenden so gering war, daß ihre Pfarrer nichts zu thun fanden. Viele von ihnen verzehrten auch ihr Einkommen außerhalb des Landes. Diese Uebel-

*) Nippold, Die altkathol. Kirche des Erzbisthums Utrecht. Heidelberg [illegible]

wiederholte Versuche gemacht, an die Stelle des christkatholischen Cultus, bei dem die Männer des Fortschritts sich nicht befriedigt fanden, eine den Zeitideen entsprechende Gottesverehrung treten zu lassen. So sehen wir schon in den Tagen vor wie nach der Juliusrevolution solche ephemere Religionsgemeinschaften sich bilden, die sich nur all zu bald als Karikaturen des Heiligen erwiesen. So die Secte der Saint-Simonisten in den Zwanziger-, die neue Kirche des Abbé Châtel in den Dreißigerjahren. Von beiden haben wir ein kurzes Wort zu sagen.

Claude Henry Graf von Saint Simon (geb. 1760) hatte den amerikanischen Freiheitskrieg und die französische Revolution mit durchgemacht und dann in mehreren Schriften Ideen zu verbreiten gesucht, welche nach seiner Meinung die Grundlage einer neuen Ordnung der Dinge bilden sollten. Das bisherige Christenthum, auch das des evangelischen Protestantismus schien ihm hierzu nicht geeignet. Ein neues Evangelium sollte die Welt beglücken. Noch kurz vor seinem Tode (19. Mai 1825) war von ihm eine Schrift erschienen, in der er dieses neue Evangelium der Welt verkündigte: Nouveau christianisme. Die Schrift war in Gesprächsform abgefaßt. Ihr Hauptgedanke war der, daß Katholicismus und Protestantismus sich überlebt hätten und daß nur durch eine Reorganisation der socialen Zustände der leidenden Menschheit geholfen werden könne; dadurch nämlich, daß allen Menschen aller Stände Gelegenheit geboten würde, sich durch allgemeine Thätigkeit den entsprechenden Antheil am Wohlstand und den Genüssen dieses Lebens zu verschaffen. Erst nach seinem Tode fanden Saint Simons Ideen Anklang. Von seinen Schülern wurde das System weiter entwickelt, das in der Zeitschrift »Le Globe« ein Organ sich geschaffen. Nach der Julirevolution 1830 schien die Zeit gekommen, da die Weissagung des Stifters, die er noch auf seinem Sterbebette zu seinen Schülern gesprochen, in Erfüllung gehen sollte: „Die Frucht ist reif, ihr werdet sie pflücken.“ Gänzliches Aufhören aller Privilegien, alles Privateigenthums, alles Erbrechts zu Gunsten der Gesellschaft, die über das gesammte Vermögen zu verfügen und Jedem nach seinem Verdienst sein Auskommen zu sichern hat (chacun selon sa capacité, chaque capacité selon ses oeuvres) war das Programm dieser neuen Weltbeglückungskirche. Eine Kirche wollte diese Socialistengemeinde gleichwohl sein, und sie wußte sich das Ansehn einer solchen zu geben, da es ihr nicht schwer wurde, die alten Formen der christlichen Kirche — freilich nur dem äußeren Schein nach — auf die neue Gemeinschaft überzutragen und das alte Gerüste der Hierarchie im Dienst der neuen Ordnung aufzu-

richten. Nicht nur Priester dieser Kirche sollte es geben, sondern an der Spitze dieser neuen Priesterschaft sollte sogar ein Papst stehen. Dieser wurde gefunden in der Person eines gewissen Enfantin. Bald kam es jedoch zu innern Zerwürfnissen zwischen diesem Oberpriester und seinen Mitpriestern. Enfantin schlug seinen Sitz in Ménilmontant, unweit Paris auf. Eine höchst phantastische Kleidung sollte ihm etwas Imposantes geben. Neben ihm sollte auch eine Päpstin, neben dem père suprême eine mère suprême diese neue Kirche regieren helfen. Ein leerer Stuhl stand einstweilen für sie bereit. Die Gefährtin selbst war noch zu suchen. Enfantin suchte sie im Morgenland, nachdem er aus der Gefangenschaft zu der ihn die Gerichte verurtheilt hatten wieder befreit worden. Aber schon am 28. August 1832 war durch Machtspruch der weltlichen Regierung die Auflösung der Gesellschaft erfolgt. *)

Das Bild einer rein deistischen Religionssecte, die uns an die Theophilanthropen zur Zeit der ersten Revolution erinnert, giebt uns die nach der Julirevolution von 1830 hervortretende neue französische Kirche des Abbé Ferdinand François Châtel (geb. 1795). Es gelang ihm, nachdem es erst den Anschein hatte, als gelte es nur eine Reformkirche im Sinn der Gallicaner zu gründen, in Verbindung mit einigen gleichgesinnten Priestern in der rue du Faubourg St. Martin und auch in andern Gegenden von Paris kleine Häuflein um einen Gottesdienst zu sammeln, der zuletzt kein anderes Gesetz anerkannte, als das der Natur (la loi naturelle, tout la loi naturelle, rien que la loi naturelle). Daneben wurde die christliche Moral, als diesem Naturgesetz entsprechend, oder vielmehr, soweit sie ihm entspricht, respectirt. **) Im Ganzen lief auch hier alles auf den Socialismus hinaus, und so darf es uns nicht wundern, wenn am Ende die Polizei im Jahr 1842 für gut fand, die neue Kirche zu schließen, dem Stifter aber zu seiner Tröstung eine Anstellung bei'm königlichen Postamt zu geben. ***)

---

*) Ueber das Weitere vgl. Doctrine de St. Simon. ed. 3 Par. 1831. Carové, Der Saint-Simonismus und die neue französische Philosophie. Leipzig 1831. Bretschneider, Der Saint-Simonismus und das Christenthum. 1832. Lechevalier, Religion St. Simonienne 1831. Matter, in den Studien und Kritiken 1832.

**) Je crois, heißt es, que la morale de Jésus Christ est si sage, que sa vie a été si pure et son zèle ardent pour le bonheur des hommes, que se grand personnage doit être regardé comme un model de vertu et honoré comme un homme prodigieux. Dem Weltheiland aber an die Seite wagte es Châtel einen Napoleon I. zu stellen und seine Marschälle mit den Aposteln zu vergleichen, unter denen sich mehr als ein Judas gefunden!

***) Profession de foi de l'église catholique française. Paris 1831. Holzapfel, Die Kirche des Abbé Châtel. Zeitschrift für histor. Theologie. 1844 Heft 3.

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Die katholische Kirche Deutschlands. Nachwirkungen der Josephinischen Zeit. Dalberg. Ign. Heinr. von Wessenberg. Die Salpeterer auf dem Schwarzwald. Einfluß der Sailer'schen Schule. Die Pöschlianer. — Die neuen Wunder der Kirche. Die Nonne Emmerich und der Fürst Hohenlohe. — Görres. Die katholische Theologie. Werkmeister. Dereser. Hug. Hermes und die Hermesianer. Der katholische Theologe J. A. Möhler. Die Trierer Wallfahrt zum heil. Rock. Ronge und Czersky. Die Deutschkatholiken. — Weitere Bewegungen seit dem Jahr 1848.

Die katholische Kirche Deutschlands, der wir uns nun zuwenden, trat das 19. Jahrhundert unter keinen sehr günstigen Auspizien an. In Folge des im Jahr 1801 abgeschlossenen Friedens von Lüneville wurden im Jahr 1803 die geistlichen Fürstenthümer säcularisirt. Bisthümer, Abteien, Klöster fanden sich von nun an in weltlichen Händen. Auch das Vermögen frommer Stiftungen blieb nicht unangetastet. Den Bischöfen waren somit auch in Ausübung ihrer geistlichen Befugnisse die Hände gebunden. Es darf dabei nicht verschwiegen werden, daß gerade die Fürsten des katholischen Bekenntnisses nach dem Vorgang Josephs II. vielfach dazu mitgewirkt hatten, die bisherigen Vorrechte der Geistlichkeit zu schmälern. Unter der napoleonischen Herrschaft, die auch auf das katholische Deutschland drückte, wurden, wie in Frankreich, die verminderten Feiertage auf Sonntage verlegt, die Processionen abgeschafft und überhaupt der katholische Gottesdienst auf ein Minimum reducirt. Ueberdieß wurden mit der Auflösung des alten deutschen Reichs und der Gründung des Rheinbundes (1806) die Staaten des Primas (Dalberg) in das Großherzogthum Frankfurt verwandelt und sein Sitz von Mainz nach Regensburg verlegt. Wer kann es der Kirche verdenken, wenn sie bei der nach dem Sturze Napoleons eingetretenen Restauration auch das Ihrige wieder zu erringen suchte? An Baiern hatte sie einen Hauptvertreter, aber auch unter der Regierung des protestantischen Preußen

konnte sich das katholische Leben in den Rheinlanden gedeihlicher entwickeln, als unter der französischen Gewaltherrschaft. Daß mit der freieren Stellung auch wieder die alten hierarchischen Gelüste aufwachten, war zu erwarten. Doch davon sei zunächst jetzt nicht die Rede. Wenden wir uns dem innern Leben der Kirche zu, so sehen wir den Katholicismus ähnliche Phasen durchlaufen, wie den Protestantismus. War auch aus begreiflichen Gründen der Rationalismus nie so kühn und offen zu Tage getreten, wie in der protestantischen Kirche, so war doch seit den Tagen Josephs II. eine laxere Observanz eingetreten, über welche die strengern Katholiken sich vielfach beschwerten. Auch der Katholicismus suchte eine Vermittlung mit den modernen Ideen des Jahrhunderts, mit der Aufklärung und Humanität. Der Fürst-Primas des Rheinbundes (seit 1806), Karl Theodor von Dalberg (geboren 1744) war ein Freund der Wissenschaften und Künste, der bekanntlich viel zur Aufmunterung derselben that. Er starb den 10. Februar 1817 als ein Vierundsiebziger. Aus seiner Schule ging der geistig fein angelegte, den Ideen der kirchlichen Reform zugängliche und dieselben fördernde Ignaz Heinrich von Wessenberg*) hervor.

Aus einer reichsfreiherrlichen Familie, die seit dem 15. Jahrhundert zum Breisgauischen Adel gehörte, stammend, wurde Wessenberg den 4. November 1774 auf dem väterlichen Landsitze Feldkirch, in der Nähe von Freiburg geboren. Sein Vater, Philipp von Wessenberg, mit einer Gräfin Thurn-Valsasina verheirathet, die ihm aber schon im Jahr 1779 durch den Tod entrissen wurde, widmete sich mit großer Treue und Sorgfalt der Erziehung seiner Kinder. Mochte auch der Unterricht, der von einem geistlichen Hauslehrer ertheilt wurde, manches zu wünschen übrig lassen, so ersetzten die guten natürlichen Anlagen des jungen Heinrich das Mangelnde. Vor allem wirkte in sittlich religiöser Beziehung das gute Beispiel des Vaters, der „ein Edelmann im besten Sinn des Wortes“ war. „Nie unterließ er es,“ erzählt der Sohn, „sein Mißfallen auszudrücken, wenn in unserer Gegenwart über Andere hart geurtheilt oder Uebles geredet wurde. Unsere Ehrfurcht und Liebe für den Vater waren unbegrenzt. Wie die leibhaftige Vorsehung stand der Mann vor uns mit seinem ernsten und doch heitern Gleichmuth und einem Wandel, an dem kein Fleck auszuwittern war. Sein bloßer Anblick prägte uns Kindern einen tiefern Respect für das Gute und Rechte ein, als irgend ein Buch

*) Jos. Beck, J. Heinrich von Wessenberg, ein deutsches Lebensbild. Freiburg i. B. 1863. Palmer in Herzogs Realenc. XVIII. S. 1 ff.

oder Unterricht es je vermocht hätte." Einen Theil des Unterrichts übernahm auch der Vater selbst dadurch, daß er die besten Geschichtsbücher und Reisebeschreibungen vorlas oder von seinen eigenen Erlebnissen erzählte. Zur Weckung des religiösen Sinnes wurde täglich ein Abschnitt der biblischen Geschichte und auch — mit Auswahl — aus den Legenden der Heiligen gelesen. An Sonn- und Festtagen führte der Vater die Kinder in die Kirche. Er hielt darauf, daß jedes Kind sein eignes Gebetbuch hatte. Dieses bestand aus selbstgemachten Auszügen aus dem Besten, was die damalige Erbauungslitteratur bot. Auf einer Reise im Sommer 1786, die Heinrich mit seinem Vater machte, wurde auch die Abtei von St. Gallen und das Kloster St. Blasien auf dem Schwarzwald besucht. In St. Gallen war es der ehrwürdige Fürstabt Beda, „ein gar freundlicher und wohlwollender Herr", in St. Blasien der nicht minder würdige und gelehrte Abt Martin Gerbert, bekannt durch seine Leistungen auf dem Gebiete der heiligen Musik, welche auf den Knaben einen bleibenden Eindruck machten. Aber auch Männer der protestantischen Kirche wurden auf der Reise besucht. So in Zürich Lavater, dessen freundlich ernstes Wesen den jungen Reisenden besonders fesselte.

Der Vater Wessenberg zählte unter die Verehrer Kaiser Josephs II., dessen Tod (20. Februar 1790) ihm tief zu Herzen ging. Mit vielen Edlen jener Zeit begrüßte auch er die französische Revolution als das Morgenroth einer bessern Zeit. Im Herbst aber dieses Jahres 1790 kam Heinrich mit seinem ältern, nachmals als Staatsmann ausgezeichneten Bruder Johann Philipp in die Lehranstalt St. Salvator in Augsburg. Es herrschte da noch die jesuitische Methode in der ganzen Anlage und Führung des Unterrichts; doch schon nach zweijährigem Aufenthalt daselbst kam Heinrich, der, wie meist die nachgeborenen Söhne adlicher Geschlechter, zum geistlichen Stande bestimmt wurde, auf die Hochschule zu Dillingen. Hier war die jesuitische Scholastik bereits durch das Studium der Kantischen Philosophie, der auch die bessern Köpfe der katholischen Kirche zugänglich waren, gebrochen worden. Unter allen Lehrern der Schule ragte Michael Sailer hervor.*) An ihn schloß sich der junge Wessenberg mit jugendlicher Begeisterung an. Um so schmerzlicher berührten ihn die Umtriebe, die eben damals gegen den beliebten Lehrer in Gang gesetzt wurden und dessen Entfernung zur Folge hatten. Da war auch für Wessenbergs Bleiben in Dillingen kein Boden mehr. Er wandte sich der Universität Würzburg zu, die unter der

*) Vorl. Bd. VI. S. 513.

Fürsorge des Bischofs Franz Ludwig von Erthal zu den ausgezeichnetsten katholischen Hochschulen des südlichen Deutschlands gehörte. Hier lernte Wessenberg auch die Welt und die höhere Gesellschaft kennen, in der er sich später bewegen sollte. Der Fürstbischof erwies ihm viele Gunst. Auch den damaligen Coadjutor von Mainz und Constanz, Karl Theodor von Dalberg, lernte er hier bei einem Besuche des gefeierten Mannes kennen. Noch mehr erweiterte sich der Gesichtskreis des jungen Theologen, als er im Jahr 1796 nach Wien kam. In der Kaiserstadt hatte er Gelegenheit, besonders durch den Umgang mit dem Reichsfiscal Boulanger in das Verständniß der Kunst eingeführt zu werden, die von nun an die traute und heitere Gefährtin seines Lebens wurde, auch mitten unter den Stürmen, die seiner warteten.

Von Dalberg im Jahr 1814 zum Generalvicar in Verwaltung der Constanzer Diöcese, zu der auch ein Theil der katholischen Schweiz gehörte, bestellt, that Wessenberg in dieser Zeit alles zur Hebung des kirchlichen Lebens und zur Herstellung eines würdigen Gottesdienstes. Das Seminar in Mörsburg wurde neu organisirt, Pastoralconferenzen und Lesevereine wurden angeordnet, die deutsche Sprache in die Messe und den Kirchengesang eingeführt und das Neue Testament (nach der Uebersetzung des Katholiken van Eß) bei dem Jugendunterrichte zu Grunde gelegt. Vor allen Dingen war es die Volksschule, deren Hebung er sich angelegen sein ließ. Pestalozzi hatte auch auf seine pädagogischen Ansichten Einfluß geübt. Er gab jungen Geistlichen Veranlassung durch den Besuch der Pestalozzi'schen Lehranstalten sich mit deren Methode bekannt zu machen. Das alles erschien freilich in den Augen der römisch Gesinnten als gefährliche Neuerung und so fehlte es nicht an mancherlei Anfechtungen. Auf dem südöstlichen Schwarzwald, in der alten Grafschaft Hauenstein, deren Bewohner, ein kräftiger Menschenschlag, noch immer am Hause Oesterreich festhielten, alles, was von der badischen Regierung herkam, mit Mißtrauen betrachteten, erhob sich die Partei der sogenannten „Salpeterer", die schon in früheren Zeiten sich schwürig gezeigt gegen die kirchlichen Neuerungen. Sie wollten sich ihre gewohnten Feiertage, die gewohnten Klänge der lateinischen Messe und vor allem ihren „lieben Rosenkranz" nicht nehmen lassen. Es kam darüber im J. 1815 zu Unruhen unter der Anführung eines Aegidius Riedmatter von Kuchelbach. Sie hießen darum auch die Aegidler. Ihre Parole lautete: „Treue dem römisch-katholischen Glauben und dem Kaiser von Oesterreich." Aegidius und seine Anhänger wurden zu mehrjähriger Haft verurtheilt. Die Unruhen erneuerten sich in den Dreißigerjahren

und zuletzt bildete sich eine eigne politisch-religiöse Secte, die von der Landeskirche sich trennte und im Verborgenen ihr Wesen forttrieb.*) Als es sich nach Dalbergs Tod (1817) um die Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhles handelte, fiel die einstimmige Wahl des Domcapitels auf Wessenberg. Allein die römische Curie verwarf die Wahl, angeblich um der wichtigsten Ursachen willen (ob gravissimas causas) und dieß führte nun zu unseligen Verwicklungen. Der Großherzog Karl von Baden wollte sich den Mann seines Vertrauens nicht nehmen lassen. Wessenberg reiste selbst nach Rom, aber der Papst ließ ihn gar nicht vor. Nun brachte der Großherzog die Sache vor den Bundestag, der sich aber lau bewies. Der große Gedanke einer deutschen Nationalkirche, deren Ideal Wessenberg verfolgte, lag außerhalb dem Gesichtskreis der weltklugen Diplomatie. Und so geschah es denn unter Karls Nachfolger, dem Großherzog Ludwig (seit 1818), daß durch die päpstlichen Circumscriptionsbullen das Bisthum Constanz aufgehoben und das Erzbisthum Freiburg errichtet wurde. Die Freunde Wessenbergs (und aus diesen bestand großentheils die Landesgeistlichkeit) brachten ihn in Vorschlag, aber es wurde höherer Seits Umgang von ihm genommen. Auch auf den Gedanken Württembergs, Wessenberg zum Bischof von Rottenburg zu machen, ging Rom nicht ein. Der von der Curie Verschmähte zog sich in's Privatleben zurück und lebte seinen Studien und der Kunst. Im Jahr 1819 wurde er jedoch aus dem kirchlichen Wirkungskreis in den politischen hineingezogen, indem er in die badische erste Ständekammer gewählt wurde. „Es war," sagt Palmer, „der Liberalismus in seiner besten, unverdorbensten Gestalt, der an ihm einen warmen, beredten und einflußreichen Vertreter hatte . . . Seine Liebe für das gesammte Schulwesen bethätigte er durch Betreibung der Errichtung von Seminarien, Gewerbeschulen, Taubstummen-, Blinden-, Rettungsanstalten u. dgl." — Im Jahr 1833 legte er sein Mandat nieder und lebte von da in stiller Zurückgezogenheit, in sorgfältiger Pflege der Kunst und im Umgang mit vertrauten Freunden. Hochbetagt und von Vielen hochgeachtet starb er in Constanz den 6. August 1860. Nach verschiedenen Seiten hin hat sich Wessenberg auch als Schriftsteller thätig gezeigt. Mag auch sein größtes und bedeutendstes Werk, seine „Geschichte der Concilien" nicht in allen Theilen die Strenge der Kritik aushalten, mögen auch seine lehrhaften Schriften, wie z. B. die über „Schwär-

*) Vgl. Dr. Heinrich Hansjacob, Die Salpeterer, eine politisch-religiöse Secte auf dem südöstlichen Schwarzwald. Waldshut 1867.

merei" dogmatische Bestimmtheit und Schärfe vermissen lassen, so spricht sich doch überall ein wohlthätiger Geist der Milde und der Duldung aus. Vor dem dürren Rationalismus bewahrte ihn sein religiöser Sinn und seine poetische Begabung, die er im Dienst seiner Kirche zu verwerthen wußte. Seine Lieder verhalten sich zu den alten Kirchenliedern, wie etwa die Bilder der von ihm geschätzten Ellenrieder zu Albrecht Dürer. Theologe im strengen Sinn des Wortes war Wessenberg nicht. Seine vielseitige, vorherrschend ästhetische Bildung ließ ihn auch die theologischen Dinge in stetem Zusammenhang mit den Zielen der Humanität, mit dem Geschmacke und den berechtigten Fortschritten der Zeit betrachten. Wir könnten seinen Standpunkt in der katholischen Kirche etwa mit dem eines Kanzler Niemeyer in der protestantischen vergleichen.

Wessenberg war aus Sailers Schule hervorgegangen. Wir können ihn aber doch nicht als dieser Schule angehörend bezeichnen. Seine Beziehungen zum Liberalismus, sein Eingehn in die Ideen der modernen Bildung schieden ihn von der mehr in sich abgeschlossenen, dem Pietismus verwandten Richtung der eigentlichen Sailerianer. Unter diesen zeichneten sich Männer wie der schon erwähnte M. Boos aus, „der Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt", bei dem die dem evangelischen Protestantismus näher verwandte biblisch-christliche Lebensanschauung tiefere Wurzeln geschlagen hatte.*) Diese Richtung hatte indessen so gut ihre Ausartungen als der Liberalismus, für die wir freilich weder Sailer und Boos auf der einen, noch Wessenberg auf der andern Seite verantwortlich machen können. So hing mit der Sailer'schen Richtung eine Geschichte zusammen, die ein trauriges Gegenbild oder, wenn man will, das Vorspiel zu der Wildenspucher Tragödie auf protestantischem Boden und dem Zusammenhang mit Frau von Krübener bildet. Der aus Böhmen stammende Pfarrer Thomas Pöschl zu Ampfelwang in der Gegend von Linz hatte sich zur Sailer'schen Schule gehalten. In seiner Pfarrei und der Umgegend hatte er Tractate vertheilt und Conventikel um sich her versammelt. In diesen kam es zu ekstatischen Zuständen und convulsivischen Ausbrüchen religiöser Ergriffenheit. Auch eine Art von Exorcismus wurde geübt und das baldige Eintreten des tausendjährigen Reiches in Aussicht gestellt. Darauf hin sollte man sich durch anhaltendes Beten und strenges Fasten vorbereiten. Nachdem nun der Landstrich, zu dem Pöschls Gemeinde gehörte, wieder

*) s. dessen Selbstbiographie, herausgegeben von Goßner. Leipzig 1826.

österreichisch geworden war (1814) wurden diese Versammlungen aufgelöst. Pöschl wurde als Sectirer zur Verantwortung gezogen und in Salzburg gefangen gehalten. Seine Anhänger aber unterhielten mit ihm geheime Verbindungen und setzten ihre Zusammenkünfte fort unter dem Vorsitz eines fanatisirten Bauern, Joseph Haas. Die schwüle Conventikelluft erzeugte auch hier wahnsinnige Gelüste. Am Charfreitag 1817 sollte zur Versöhnung der Sünden der Welt in der Nähe von Ampfelwang eine Kreuzigung vollzogen werden. Es wurde das Loos gezogen, wer das von Gott ersehene Opfer sei. Das Loos fiel auf Haas. Dieser wußte aber seine 19jährige Pflegetochter zu bereden, daß sie für ihn als Opfer sich einstellte. Und so ward an ihr so wie an der Mutter des Haas und an einem alten Manne die Kreuzigung vollzogen. Der Pfarrer Pöschl war nun freilich unschuldig an dem Verbrechen; als er davon in seinem Gefängniß hörte, sprach er seine volle Entrüstung über das Geschehene aus. Gleichwohl sah man darin einen Ausbruch der von ihm begünstigten Schwärmerei. Er wurde als Geisteskranker in dem Deficienten-Priesterhaus in Wien versorgt. Dort starb er, zwanzig Jahre nach der traurigen Geschichte, den 15. November 1837. Spuren der Secte der Pöschlianer zeigten sich auch in Würzburg und der Umgegend.

Der Hang zum Außerordentlichen und Wunderbaren fand auch auf andern Wegen in der katholischen Kirche Nahrung. Viel Aufsehn erregte die Nonne Anna Katharina Emmerich im Kloster Agnetenberg zu Dülmen (im Bisthum Münster), welche schon im Jahr 1811 die Wundenmale Christi (wie einst der heil. Franciscus) an ihrem Leibe wollte erhalten haben. Erst im Jahr 1819 wurden auf ihr Gebet hin dieselben geschlossen, jedoch so, daß immer am Freitag die Wundenstellen sich rötheten und Blut von sich gaben. — Um's Jahr 1820 trat der Fürst von Hohenlohe, Domherr zu Bamberg und Mitglied der „Herz-Jesu-Sodalität zum heil. Paulus“ als Prediger und Wunderthäter auf. Es läßt sich nicht leugnen, daß einige Gelähmte durch ihn geheilt worden sind; aber wie weit diese Heilungen von Dauer waren, ließ sich schwer ermitteln. Der Papst, dessen Anerkennung der Fürst nachsuchte, verhielt sich zurückhaltend. Nach mehreren Schicksalen starb der fürstliche Wunderthäter in der Nähe von Baden (bei Wien) den 17. November 1849.

Die Wunder der katholischen Kirche wurden nicht nur von der rohen Menge, sie wurden von vielen Gebildeten (auch unter Protestanten) angestaunt, und es sollte auch nicht an Apologeten dieses

Wunderglaubens von Seiten geistreicher Männer fehlen. Wir nennen unter diesen nur Einen, den wir als den Vertreter der katholischen Mystik im alten Styl und als einen beredten Sachwalter der wieder aufstrebenden Hierarchie betrachten können. Es ist dieß Johann Joseph Görres. Den 25. Januar 1776 zu Coblenz geboren, der Sohn eines Holzhändlers, verrieth er schon auf der Schule ungewöhnliche Geistesgaben. In seinen Jünglingsjahren sah er sich in die Stürme der Revolution hineingezogen und schon im Frühjahr 1798 gründete er eine jacobinische Zeitschrift, „Das rothe Blatt". Diese Gesinnung hinderte ihn indessen nicht, feuerte ihn vielmehr an, den Ausschreitungen des Franzosenthums mit deutschem Patriotismus entgegenzutreten. Er entsagte eine Zeit lang dem politischen Treiben, legte sich auf das Studium der Medicin und trat als Lehrer (in Heidelberg) und Schriftsteller auf dem Gebiete der Physik und Physiologie auf. Erst die Erhebung des deutschen Volkes im Jahr 1813 zog ihn wieder in die publicistische Schriftstellerei. Sein „Rheinischer Mercur" (1814) war eine der gelesensten und tief eingreifendsten patriotischen Zeitschriften. Seine politischen Ansichten erregten jedoch bald Anstoß in den diplomatischen Kreisen. Die Zeitschrift wurde verboten und seine beiden Bücher „Deutschland und die Revolution" (1819), „Europa und die Revolution" (1823) hatten dasselbe Schicksal. Er hatte sich, als Demagog verfolgt, nach Straßburg geflüchtet. Dort lebte er im Umgange mit streng gesinnten Katholiken. Und nun kehrte er auch immer mehr diese Seite seines Wesens heraus, die theokratisch-mystische. Der König Ludwig von Baiern berief ihn um's Jahr 1825 an die neu errichtete Universität München. Hier bearbeitete er sein größtes Werk über „die christliche Mystik" (Regensburg 1836—42), in dem sich manches Tiefsinnige, aber auch eine allen Resultaten der modernen Bildung trotzende Verherrlichung des mittelalterlichen Legenden-Wunderglaubens in vollster Kraßheit ausgesprochen findet. Seine Stellung zum Streit über die gemischten Ehen zwischen dem Throne Preußens und dem päpstlichen Stuhle (resp. dem erzbischöflichen Stuhle zu Köln) haben wir schon früher erwähnt. Er starb den 27. Januar 1848.

Solchen extravaganten Erscheinungen gegenüber haben wir zur Ergänzung des Bildes auch der ruhigern Entwicklung zu gedenken, deren sich die katholische Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert im Wetteifer mit der protestantischen zu erfreuen hatte.

Wir haben schon erwähnt, daß, wenn auch der Rationalismus in der katholischen Kirche nicht zu der Herrschaft gelangte wie in der protestantischen, die Fortschritte der theologischen Wissenschaft, auch nach ihrer

kritischen Seite hin nicht unbeachtet blieben. Wir müssen hier etwas tiefer in's 18. Jahrhundert zurückgehn bis auf die von uns schon früher behandelte Josephinische Zeit. Da begegnet uns als Repräsentant eines moderirten, aber immerhin für den tiefer Sehenden klar genug zu Tage tretenden Rationalismus Benedict Maria von Werkmeister. Zu Füßen im Allgäu geboren (den 22. October 1745) wurde er von seinen unbemittelten Eltern und mit eigner Zustimmung zum geistlichen Stande bestimmt. Damals drängte es ihn sogar, Mönch zu werden. Er trat in den Benedictinerorden und absolvirte seine theologischen Studien in Benedictbeuren. Gerade aber in diesen Klostermauern ging dem Jüngling ein Licht auf über das, was an der Zeit sei und zwar noch ehe die Josephinischen Reformen zu Tage getreten waren. Protestantische Bücher von sehr unschuldiger Natur, immerhin aber dem streng katholischen Glauben gefährlich, wie Gellerts moralische Vorlesungen und Heß' Leben Jesu nebst Mosheims Sittenlehre, fanden Eingang in die Zellen und wurden von den meisten ihrer damaligen Bewohner als eine gesundere und leichter verdauliche Kost erfunden, als die Scholastik und der Legendenkram, mit denen sonst die Klosterleute bedient wurden. Es war auch hier zunächst das Moralische, das im praktischen Leben sittlich Verwerthbare, das auf empfängliche und strebsame Gemüther befreiend und reinigend wirkte. Der Unterschied zwischen einer freien, auf innere Ueberzeugung gestützten Sittlichkeit und der üblichen Mönchsmoral wurde von Werkmeister bald herausgefühlt. Er sprach sich darüber so aus: *) „Die Leidenschaften treten (nach der Mönchsmoral) um so ungehinderter hervor, je weniger die Mönche nach abgelegten Gelübden durch die Furcht, im ruhigen Genusse des Klosterlebens gestört zu werden und ihre bequeme Lebensart verlassen zu müssen, beunruhigt werden. Es giebt nirgends so viele Originale als in den Klöstern. Die Bußübungen und sogenannten Mortificationen gleiten über den festen Kern der Sinnlichkeit hinweg und der innere Mensch bleibt, wozu ihn die Entwicklung seiner Neigungen und seines Temperaments macht. Ich will dadurch nicht sagen, daß es nicht edle Menschen in den Klöstern gab; aber sie trugen den Adel ihrer Anlagen schon mit sich in die Einsamkeit, und ich glaube, daß sie unter günstigen Umständen von außen in der Welt eben so edle Menschen als in den Klöstern geworden wären.“ Wir können die äußere Lebensgeschichte des Mannes nicht in's Einzelne verfolgen. Aus

*) In der Vorrede zu seinen Predigten. Ulm 1815. S. XXVII. bei Palmer, in Herzogs Realenc. XVII. S. 711.

der Beschränkung des Klosterlebens heraus trat er in den Kreis kirchlicher Wirksamkeit durch die Annahme der (katholischen) Hofpredigerstelle in Stuttgart unter Herzog Karl von Württemberg. Hier wirkte er durch seine Predigten wohlthätig auf die Gemüther ein und suchte den Gottesdienst der Hofcapelle zu heben durch Einführung eines deutschen Gesangbuches, in welches nur solche Gesänge sollten aufgenommen werden, „die das praktische Christenthum empfehlen und von allen Christen unsres Vaterlandes mitgesungen werden könnten, ohne daß sie in ihrer Andacht durch Stellen gestört würden, welche ihrer innern Ueberzeugung Gewalt anthun". Diese Reformbestrebungen erreichten indessen ihre Endschaft mit dem Tode des Herzogs Karl (1792). Der Thronfolger Ludwig Eugen war ein bigotter Katholik. Die Franciscaner und Kapuciner gingen am Hofe ein und aus. Werkmeister wurde unmöglich; er zog sich wieder in das Klosterleben zurück, trat aber unter dem protestantischen König Friedrich noch einmal in die Oeffentlichkeit, indem er erst die Landpfarrei Steinbach annahm, dann aber als geistlicher Rath nach Stuttgart berufen wurde. Im Jahr 1816 trat er in die Oberstudiendirection ein und erhielt das Jahr darauf den Titel eines Oberkirchenrathes und noch weitere Auszeichnungen. Er starb den 16. Juni 1823. Die Theologie Werkmeisters drang allerdings nicht in die Tiefen der christlichen Erkenntniß ein. Er blieb auf dem Standpunkte, auf dem wir auch viele Protestanten zu Anfang des Jahrhunderts gefunden haben. Selbstverständlich bekämpfte er auch den Wunderglauben. Die biblischen Wunder zwar suchte er mit den Apologeten seiner Zeit aus Gründen pädagogischer Zweckmäßigkeit zu rechtfertigen; aber um so kühner griff er die Mirakel an, auf welche die Gläubigen seiner Kirche sich beriefen. „Die Religion selbst," sagt er in einer seiner Predigten, „muß unsere Wundersucht heilen, muß uns in die Ordnung der Natur einlenken. . . Wer uns Tugend lehrt und die echten Rathschlüsse Gottes verkündigt, muß uns allezeit ehrwürdig sein; wer uns mit Wundern anfaßt, verdient nur zu oft unser Mißtrauen, sogar unsere Verachtung." Von diesem nüchternen Standpunkt aus, den er mit den meisten der damaligen Protestanten, namentlich mit den Rationalisten theilte, bekämpfte Werkmeister auch weiterhin den Mariencult und die „unbescheidene" Verehrung der Heiligen, den Priestercölibat und anderes, überredete sich aber dabei fortwährend, daß er doch mit dem Wesen des wahren Katholicismus in Uebereinstimmung bleibe. Er wollte nur das „Unsaubere" entfernen und „die reine katholische Lehre und Sitte" herstellen. Wie weit es ihm geglückt, hat die Erfahrung gezeigt.

Mehr oder weniger gab sich die durch Werkmeister vertretene Richtung auch bei andern Männern der katholischen Kirche kund. Wir erinnern an einen Thaddäus Anton Dereser, geb. 1775 zu Fahr in Franken, der nach mehreren wechselvollen Schicksalen (wir finden ihn in Heidelberg, Straßburg, Freiburg, Karlsruhe, auch eine Zeit lang in Luzern) im Jahr 1827 als Professor in Breslau starb; an die Kantianer Seb. Mutschelle in München (gest. 1800), F. G. Wanker in Freiburg (gest. 1824), vor allen an den gelehrten Domcapitular Johann Bernhard Hug in Freiburg (gest. 1846), dessen zuerst im Jahr 1808 erschienene*) „Einleitung in's Neue Testament" lange Zeit auch den protestantischen Theologen ein willkommenes Lehrbuch war, an einen J. B. Hirscher, Franz Anton Staudenmaier (gest. 1856) und viele Andere, deren wissenschaftliche Leistungen näher zu würdigen hier unsers Orts nicht ist, die aber fast alle entweder mit der römischen Kirche wirklich in Conflict kamen oder, sei es durch ihre vorsichtige Haltung, wie Hug,**) sei es durch ihr endliches Nachgeben, wie Hirscher, den Bannstrahl von sich abzulenken wußten.

Am meisten hat in dieser Hinsicht der Proceß, der unter dem Papstthum Gregors XVI. gegen Hermes und seine Schule geführt wurde, Aufsehn in der katholischen wie in der protestantischen Welt erregt.

Georg Hermes ging, wie so viele tüchtige Geistliche der katholischen Kirche, aus dem Bauernstande hervor. Er wurde geboren den 22. April 1775 in dem westfälischen Dorfe Dreyerwalde. Er studierte in Münster und begann auch eben da seine Lehrthätigkeit. Das Hervortreten der kritischen Philosophie in Deutschland übte gewaltigen Einfluß auf seinen nach Klarheit strebenden Geist. Durch den Zweifel hindurch gelangte er erst zur Sicherheit des Urtheils über göttliche und menschliche Dinge; denn allein dessen wollte er sich als eines festen und sichern Besitzes freuen, was durch den Läuterungsproceß der Prüfung und des Zweifels hindurchgegangen. Dabei hatte er das Vertrauen, daß die rechtgläubige katholische Lehre, wie das Tridentinum sie aufstellt, diese Prüfung gar wohl aushalten und eben dadurch ihre volle Bewährung auch in den Augen der Denkenden erhalten werde. Er wollte nicht durch den Rationalismus

---

*) Neue Auflagen erschienen 1821. 1826. 1847.

**) Ein katholischer Schriftsteller, Ernst Münch, sagte einst von Hug, er habe, wenn er sich mit seinen liberalen Aeußerungen zu weit hervorgewagt, sich immer wieder hinter die Berezina des tridentinischen Concils zurückgezogen. Im Uebrigen stand Hug auf dem Boden des Schriftglaubens, wie er denn auch vom biblisch-apologetischen Standpunkt aus gegen Paulus und Strauß aufgetreten ist.

die Kirchenlehre beseitigen, auch nicht sie idealistisch sich zurechtlegen durch Umdeutung, sondern ihr durch die philosophische Vertiefung die rechte Unterlage geben. Er wollte nicht die Autorität der Kirche untergraben. Ihr sollte vielmehr jeder gute Katholik sich unterwerfen. Wohl aber wollte er im Interesse der Katholicität nachweisen, wie das, was auf äußere Autorität hin geglaubt wird, auch seine gute innere Begründung habe, wie dieß schon lange vor ihm, wenn auch auf andere Weise, die geistreichsten unter den Scholastikern (Anselm und Abälard) versucht hatten. Ihm ist „der zweifelsüchtige Beweis die Wurzel und Bedingung des frommen Glaubens, wie der fromme Glaube die Wurzel und Bedingung aller Tugend". Mit dem Jahr 1807 hatte Hermes seine Professur der Dogmatik in Münster angetreten. Die Klarheit seiner Vorträge zog Viele an; aber schon jetzt kam er mit dem Freiherrn von Droste-Vischering wegen seiner kirchenrechtlichen Grundsätze in Zerwürfniß.

Mit seiner Berufung im Jahr 1819 an die neuerrichtete Universität Bonn, auf welcher die Lehrstühle beider Confessionen sich gegenüber standen, erweiterte sich der Kreis seiner Wirksamkeit, aber mit dieser Erweiterung entwickelte sich auch der Kampf in's Große und zwar der Kampf im katholischen Lager. Es mag sein, daß Hermes mit einer allzu großen Sicherheit, die an Eigensinn und Selbstgenugsamkeit grenzte, sein System vertheidigte und daß ihm von wissenschaftlicher Seite mit Recht das Unhaltbare desselben und dessen Unverträglichkeit mit der katholischen Orthodoxie nachgewiesen wurde. Wären es diese Waffen allein gewesen, wohl und gut! Aber der Geist der Curie war von vornherein gegen den freien Denker eingenommen. Hermes entging den Verdächtigungen Uebelwollender so wenig als Sailer und Wessenberg. Je weiter sich unter den jüngern Theologen, namentlich in den Rheingegenden, der Hermesianismus verbreitete, desto besorgter zeigte sich die hierarchische Partei, der Hermes schon längst ein Dorn im Auge war. Es gelang ihr, ein päpstliches Breve auszuwirken (den 26. September 1835), in welchem die Hermes'schen Grundsätze verdammt wurden, nachdem ihr Urheber bereits im Jahr 1831 das Zeitliche gesegnet hatte. Merkwürdigerweise hatte einige Jahre vor Erlaß dieser Bulle der päpstliche Stuhl (Dec. 1834) eine andere Lehre verdammt, die das gerade Gegentheil der Hermes'schen Lehre war. Der katholische Professor Bautain in Straßburg hatte den Satz aufgestellt, daß die Dogmen der Kirche sich nicht beweisen, sondern nur glauben lassen. Man sieht wohl, die Kirche wollte sich den Vorwurf eben so wenig machen lassen, sie fordere einen blinden Glauben, der das prüfende Licht der Vernunft scheue, als sie der Ver-

nunft einräumen wollte, die Wahrheit ihrer Mysterien von der Vernunft abhängig zu machen. In diesen Widerspruch verwickelte sie sich; aber die Autorität durchschnitt auch hier den gordischen Knoten mit einem Gewaltstreich.*)

Um auf den Hermesianismus zurückzukommen, so können wir den weitläufigen Proceß nicht in seine Einzelheiten verfolgen. Zwei Vertreter der Schule, die Professoren Braun und Elvenich, begaben sich im Frühjahr 1837 nach Rom, um den Papst zu bewegen, die Bulle zurückzunehmen. Sie wurden von dem Cardinal Lambruschini an den Jesuitengeneral Rothaan gewiesen. Sie hatten einen Theil der Hermes'schen Einleitung in die Dogmatik in's Lateinische übersetzt und diese vorgelegt. Allein der Erfolg ihrer Schritte läßt sich errathen. Es wurde ihnen der Bescheid, sie hätten den Weg des Irrthums betreten und es bedürfe keiner weitern Erklärung, die Kirche habe entschieden und dabei habe es sein Verbleiben. „Der Proceß," hieß es, „ist zu Ende; möge nur einmal auch der Irrthum aufhören" (causa finita est, utinam aliquando finiatur et error). Das Häuflein der Hermesianer schmolz allmälig zusammen.

Unangefochten, soviel ich weiß, von Rom blieb ein anderer Universitätslehrer der katholischen Kirche Deutschlands, der als einer der bedeutendsten Theologen hervorragt, Johann Adam Möhler, den 6. Mai 1796 zu Igertsheim bei Mergentheim geboren, ein Schüler des katholischen Convicts in Tübingen und, nach kurzer praktischer Wirksamkeit als Seelsorger, eine bedeutende Lehrkraft dieser Universität, ein Mann von tiefem Ernst und ungeheuchelter Frömmigkeit. Er hatte schon in seinen Lehrjahren auch in der protestantischen Theologie sich umgesehen und in Göttingen wie in Berlin die bedeutendsten Träger derselben gehört, Planck, Neander, Schleiermacher und Marheineke. Wie er zwar in seiner „Symbolik" das Lehrsystem seiner Kirche gegen das protestantische vertheidigt, haben wir früher (Vorl. 27) gesehen; aber auch das geschah mit der Würde, wie die Wissenschaft, mit der Milde, wie das wohl verstandene Christenthum sie verlangt. Seine zahlreichen

*) Die Philosophie hat in der katholischen Kirche immer einen schweren Stand gehabt. Zwar hat es zu keiner Zeit, und auch in der neuesten nicht, an Versuchen gefehlt, das katholische Dogma auch vom philosophischen, speculativen Standpunkt aus zu beleuchten. Am tiefsten ist wohl in dieser Hinsicht Franz von Baader (gest. 1841) gegangen, von dem auch Protestanten bekennen viel gelernt zu haben (vgl. den Artikel von Hamberger in Herzogs Realenc. XIX. S. 139 ff.). Die Philosophen Günther u. Frohschammer haben eine ähnliche Behandlung wie Hermes erfahren.

wissenschaftlichen Schriften sind bei den Gelehrten beider Confessionen noch jetzt in verdientem Ansehn. Nachdem er im Jahr 1835 einem Ruf an die theologische Facultät in München gefolgt, starb er an den Folgen der Cholera als Domdekan in Würzburg, den 12. April 1838. Er soll sich noch vor seinem Ende viel mit Luthers Schriften beschäftigt haben.*)

Ein anderes Bild vom deutschen Katholicismus, als das, welches die Hörsäle der Wissenschaft und die Litteratur uns geben, thut sich aber vor uns auf wenige Jahre nach dem Tode dieser Männer, eines Hermes, eines Möhler; andere Stimmen werden laut, Stimmen der Opposition, aus denen uns ein Geist anweht, den wir weder als einen echt katholischen, noch als einen wahrhaft evangelisch-protestantischen zu erkennen vermögen, Stimmen, die eine Agitation hervorriefen, wie die besonnene Wissenschaft sie weder sucht, noch billigt, wenn sie auch sie historisch zu würdigen weiß. Wir reden von der deutsch-katholischen Bewegung als Rückschlag des Ultramontanismus.

Wo die Gründe der Wissenschaft nicht ausreichen, werden Wunder zu Hülfe gerufen. Die Wunder nun, welche die Legende vom heiligen Rock in Trier**) zu erzählen wußte, sollten, aller Kritik zum Trotz, allem Volk zur Schau gestellt werden, und besser als alle theologischen Disputate sollten sie die Wahrheit und die göttliche Berechtigung der Priesterkirche beweisen. Eine großartige Wallfahrt zu dieser wunderbaren Reliquie wurde im Spätsommer 1844 in Scene gesetzt. Gestützt auf den wiedererwachten Wunderglauben der Zeit und auf päpstliche Bullen forderte der Bischof Arnoldi von Trier zu dieser Wallfahrt auf, die schon längere Zeit unterblieben war. Und siehe: die Aufforderung hatte einen Erfolg, von dem man sich in den Zeiten der Aufklärung kaum etwas hätte träumen lassen. Vom 18. August bis zum 6. October (dieß war die anberaumte Zeit) strömten viele Tausende, ja mehr als eine halbe Million Menschen, wenn auch nicht lauter Gläubige, sondern auch viele Neugierige und unter ihnen wohl auch mehr als ein Skeptiker aus allen Weltgegenden herbei. Ganze, lange Prozessionen mit Kreuz und Fahne bewegten sich längs den Ufern des Rheins und der Mosel der heiligen Stätte zu, ein malerischer Anblick für den Beobachter aus der Ferne! Die katholischen Journale wurden nicht müde,

*) s. Kling, in Herzogs Realenc. IX. S. 662 ff.

**) Ueber die Geschichte desselben s. Gildemeister und Sybel, Der heil. Rock und die zwanzig andern heiligen ungenähten Röcke. Düsseldorf 1844. 45.

das Imposante dieser Züge zu rühmen und die Wunder zu erzählen, die der heilige Rock gewirkt. Die Großnichte des Erzbischofs Droste von Vischering wurde von einem lahmen Bein geheilt, anderer Wunder an weniger Hochgebornen nicht zu gedenken! Viele, die davon hörten, staunten und ihr Staunen ging in Glauben über. Andere zweifelten und schwiegen. Sollten die besser überzeugten Priester, die geistlichen Führer des Volkes auch schweigen? Einer brach das Schweigen. Es war ein junger Geistlicher, der Priester Johannes Ronge. Geboren den 16. Oct. 1830 zu Bischofswalde bei Neisse in Schlesien, eines Bauern Sohn, hatte er in Breslau studiert. Von den stillen Seelenkämpfen, wie sie einst Luther in Erfurt bestanden, vernehmen wir freilich nichts. Nicht die Schriften eines Augustin und der Mystiker, selbst nicht die heil. Schrift zunächst, sondern Bücher wie Rottecks Weltgeschichte hatten in dem Jüngling einen freiern Geist geweckt, der gegen die strenge Zucht des Alumnates sich auflehnte. Im Jahr 1840 war er Kaplan in dem Städtchen Krottkau geworden und schon da war er mit dem schlesischen Domherrn Ritter in Streit gerathen. Von seiner Stelle abberufen lebte er als Hauslehrer in dem Dörfchen Laurahütte in Oberschlesien.

Von da aus richtete er unter dem 1. October einen offenen Brief an den Bischof Arnoldi, den er als einen neuen Tezel bezeichnete. Die Sprache des Briefes war die der Entrüstung, die nicht jedes Wort abwiegt, wie z. B. „daß der Rock des Herrn seinen Henkern gehöre". Dadurch mochten die frommen Gemüther auch Solcher verletzt werden, die mit der Reliquie ihres Meisters keinen Aberglauben trieben, aber doch schon den Saum seines Kleides pietätsvoll in Ehren hielten. Im Ganzen verdiente jedoch der Muth des jungen Priesters alle Anerkennung, und er konnte auf die Zustimmung Vieler rechnen, wenn er die katholische Geistlichkeit aufrief sich zu ermannen, aus ihrer Abhängigkeit herauszutreten, um Menschen, um Männer zu sein, von Liebe entbrannt und von Eifer, ihre Mitmenschen glücklich zu machen. Auch an die Lehrer der Jugend erging die Mahnung, durch das Licht, das sie in der Schule verbreiten, das Volk aus der Knechtschaft zu befreien. „Die Schlacht gegen das Römerthum des neunzehnten Jahrhunderts wird nicht wie die erste im Dunkel des Teutoburgerwaldes, sondern auf den lichten Höhen des germanischen Geistes geschlagen." Daß der von sittlicher Entrüstung getragenen Rede auch viel Phrasenhaftes untermengt war, wird eine ruhige Betrachtung nicht in Abrede stellen. Aber gegenüber dem frevelhaften Spiel mit dem Heiligen verfehlte sie ihre Wirkung nicht. Als Ronge den Widerruf, den man ihm zumuthete,

zu leisten sich weigerte, traf ihn die Strafe der Degradation und des Bannes.

Ronge blieb aber nicht allein. Um dieselbe Zeit flog die Kunde durch die deutschen Lande, daß in dem Städtchen Schneidemühl im Posen'schen eine Anzahl Katholiken von Rom und dem Papst sich losgelöst und unter dem Priester Johannes Czerski eine freie, christlich-apostolisch-katholische Gemeinde gebildet habe. Czerski, geboren in Werlubien, einem Dorfe unweit Neuenburg in der Provinz Westpreußen, war der Sohn armer Eltern. Wie Ronge, so besuchte auch er erst die Dorfschule; dann kam er auf die Stadtschule zu Bromberg und das Gymnasium zu Conitz, dann nach Posen in das dortige Alumnat und ein halbes Jahr später in das bischöfliche Seminar. Bei ihm war es in der That das Studium der heil. Schrift, das innere Kämpfe in seiner Seele hervorrief. Zum Vicar an der Domkirche in Posen ernannt hatte er Gelegenheit, das Leben und Treiben des Klerus seiner Kirche und seiner Umgegend kennen zu lernen. Wie viele Andere erblickte auch er im Cälibat ein Hauptgebrechen. Er selbst lebte in einer sogenannten Gewissensehe. Die Gemeinde Schneidemühl erwählte ihn zu ihrem Vicar; er sollte dem Propst Busse aushelfen. Mehrere Glieder seiner Gemeinde wurden in der That durch ihn zu einem lebendigen Christenthum geführt, nachdem sie, seinem Rathe folgend, die heil. Schrift zu lesen angefangen. Als nun Czerski seiner Ansichten wegen suspendirt und zu vierwöchentlicher Pönitenzhaft verurtheilt wurde, blieben ihm seine Anhänger getreu und bildeten eine Sondergemeinde. Diese constituirte sich den 19. October 1844. Sie erließ folgendes Glaubensbekenntniß: „Wir glauben All' an einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde, an den Herrn Jesum Christum, den eingebornen Sohn Gottes, der von Ewigkeit her vom Vater gezeugt worden, Gott von Gott, Licht vom Licht u. s. w. (ganz nach den Ausdrücken des nicäischen Bekenntnisses). Wir glauben an den heiligen Geist, den Herrn, der das Leben ertheilt, der vom Vater und Sohn ausgeht u. s. w. Wir glauben an eine heilige allgemeine (katholische) Kirche, die Taufe zur Vergebung der Sünden und erwarten die Auferstehung der Todten und das Leben der zukünftigen Welt."

In Beziehung auf die gottesdienstlichen Uebungen schloß sich die neue Gemeinde so viel als möglich an das Bestehende an. Die Siebenzahl der Sacramente wurde beibehalten und auch sonst an dem nicht gerüttelt, was die Kirche darüber lehrt. Bloß wurde der Genuß des Abendmahls unter beiderlei Gestalt gutgeheißen und eingeführt; ebenso

der Gebrauch der Muttersprache bei'm Gottesdienst. Förmlicher Protest erhob sich wider das Cälibat und die unbedingte Oberherrlichkeit des Papstes. Gemischte Ehen wurden für zuläßlich erklärt.

Die Gemeinde machte den 27. October von dem gethanen Schritt Anzeige an die Regierung des Innern von Bromberg und bat, diese möge sie mit kräftigem Arm bei ihrem neuen Glauben schützen und dafür sorgen, daß die extranea, d. h. die Verhältnisse in Beziehung auf vorhandenes Kirchenvermögen, auf Schulsachen, Beerdigungen u. s. w. so schnell wie möglich regulirt würden. Die Regierung gab keine Antwort, drückte aber die Augen zu, als Czerski in einer Hauskapelle anfing, den Gottesdienst nach seiner Weise in deutscher Sprache zu vollziehen und das Abendmahl in beiderlei Gestalt auszutheilen. Damals bestand die Gemeinde von Schneidemühl aus 85 Personen aus dem Bürgerstande.

Ronge und Czerski hatten demnach, einer unabhängig vom andern, eine Opposition gegen die Priesterkirche eingeleitet, die nun bald weitere Dimensionen annehmen sollte. Es fehlte auch nicht lange, daß die beiden Führer dieser Opposition sich persönlich näher traten und die Hände sich reichten. Auf der Versammlung zu Breslau im März 1845 erschien auch Ronge von Laurahütte aus, und brachte den Kaplan Kerbler mit. Hier wurde denn von der seither beträchtlich angewachsenen Gemeinde der Deutschkatholiken, wie sie jetzt genannt wurden, am 9ten des Monats der erste feierliche Gottesdienst gehalten. Bald tauchten nun auch in andern Gegenden Deutschlands solche deutsch-katholische Gemeinden auf, deren Zahl sich von Tag zu Tag mehrte. In Berlin stiftete eine solche Mauritius Müller, in Leipzig Robert Blum. Ferner entstanden Gemeinden in Dresden, in Elberfeld, Königsberg, Magdeburg, Braunschweig, Frankfurt a. M., Offenbach, Darmstadt, Stuttgart. Wo die Kirchen nicht zugänglich waren, wurden Lagerhäuser, Magazine, Gastzimmer, Concertsäle, auch wohl Theater nothdürftig in Kirchen umgewandelt oder auch so benutzt, wie sie waren.

Fragen wir, was die Leute zusammengeführt, so ist schon eine ausreichende Antwort zu geben. Daß eine allgemeine religiöse Erweckung, eine ernstliche Erweckung zur Buße und ein gründliches Verlangen nach dem ewigen Heil durch das Volk gegangen, wird man schwerlich behaupten wollen. Ein dunkler Drang nach etwas Besserm, ein Mißbehagen mit den kirchlichen, aber wohl eben so sehr mit den politischen und socialen Zuständen, eine Verstimmung gegen Priester und kirchliche Behörden, gegen die Satzungen und Ueberlieferungen der Kirche, wobei

aber auch viel Mißverstand über das, was christlich und in Gottes Wort gegründet ist, unendlich viel flache Aufklärerei und seichter Indifferentismus mit unterlief — das ist der Eindruck, den jeder Unbefangene von der ganzen Erscheinung erhalten muß, der den Gang derselben weiter verfolgt. Damit soll nichts Nachtheiliges gegen den Ursprung derselben gesagt, sondern einfach die geschichtliche Thatsache constatirt sein.

Die Gemeinde von Schneidemühl hatte, wie wir gesehn, ein Bekenntniß aufgestellt, dem man den Charakter des Christlichen, ja sogar bis auf einen gewissen Grad des Christkatholischen nicht absprechen wird. Aber wie verhielt sich die Masse der neu Hinzugekommenen zu diesem Bekenntniß? Ja wie stellte sich Ronge selbst dazu? Auf dem sogenannten Leipziger Concil, das über Ostern 1845 in dem Hotel der Stadt Rom gehalten wurde (es waren 13 Gemeinden durch 30 Abgeordnete vertreten), zeigte sich das Schneidemühler Bekenntniß schon sehr zusammengeschmolzen. Man begnügte sich mit den Worten: „Ich glaube an Gott, den Vater, der durch sein allmächtiges Wort die Welt geschaffen hat und sie in Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe regiert. Ich glaube an Jesum Christum, unsern Heiland. Ich glaube an den heil. Geist, eine heilige, allgemeine christliche Kirche, Vergebung der Sünden und ewiges Leben." Wie weit es auch nur mit diesen Artikeln Jedem aufrichtiger und heiliger Ernst war, haben wir kein Recht zu fragen. Die Folge lehrte, daß das Bekenntniß jedenfalls nicht die reife Frucht vorangegangener Glaubenskämpfe, sondern für Viele ein nothdürftiger Schild der Abwehr war, hinter den sich allerlei unklare Reformgedanken versteckten.

Ronge ward nun das große Triebrad der Bewegung, während Czerski unbefriedigt in den Hintergrund trat. Offen erklärte dieser in einem Sendschreiben an die apostolisch-katholischen Gemeinden, daß er mit einem die Gottheit Christi leugnenden Bekenntniß nichts zu thun haben wolle. Die große Zeitströmung war aber offenbar zu Gunsten Ronge's, der als ein zweiter Luther, als der Prophet einer neuen Zeit von Katholiken und Protestanten mit schwärmerischem Enthusiasmus*) begrüßt wurde.

Nun begannen Ronge's und seines Begleiters, des Priesters Dowiat aus Danzig, Missions- und Triumphreisen durch ganz Deutschland und über dessen Grenzen hinaus. Es kann von uns nicht verlangt werden, diesen Zügen in's Einzelne zu folgen, die jedenfalls von dem

*) In den Ostseeprovinzen kamen „Rongehüte" (Zeughüte auf einem Drahtgestell) in Mode und wurden von den Männern des Fortschritts getragen; s. Eckardt, Die baltischen Provinzen Rußlands (Leipzig 1868). S. 427.

Kreuzesweg der Märtyrer wenig an sich haben. Die Kränze sind bereits verwelkt und die zahlreichen Toaste, die an den Festessen gehalten wurden, verhallt. Daß das Lied „Ein feste Burg ist unser Gott" zur Marseillaise herabgestimmt wurde, deren Zaubertöne auf die Massen wirkten, während der Inhalt dem allem widersprach, möge nur als Beweis der Unklarheit, in der sich solche Festlichkeiten bewegten, erwähnt werden. Und eben so wenig können wir Akt nehmen von den Streitigkeiten mit den Behörden, von welchen die Einen die Schlüssel zu Kirchen und öffentlichen Gebäuden verweigerten, während Andere größere Nachgiebigkeit bewiesen.

Nur Einiges sei noch über die Transactionen bemerkt, die zwischen den beiden Fractionen Ronge und Czerski hin und her gingen:

Den 3. Februar 1846 fand, nachdem nun auch die protestantischen Lichtfreunde als Gesinnungsgenossen aufgetreten, eine Zusammenkunft in Ravitz (Regierungsbezirk Posen) statt, wo eine Verständigung erzielt werden sollte. Die Czerskianer konnten darauf nicht eingehn. Sie stellten vielmehr auf einer Synode zu Schneidemühl (Juli 1846) ein einfaches biblisches Glaubensbekenntniß auf. Czerski selbst begab sich bald darauf nach England. Ronge dagegen fand um so leichter eine Verständigung mit den Lichtfreunden, die sich mit ihm in dem Gedanken begegneten, daß Christenthum und Menschenthum in Eins zusammenfallen. Eine Versammlung in Berlin um Pfingsten des Jahres 1847 bestätigte die frühern Leipziger Beschlüsse. Es waren 151 Gemeinden vertreten. Darüber kamen die Märzereignisse von 1848. Mit ihnen war der Agitation, in dieser Form, ihr Ziel gesetzt. Aus einer kirchlich-religiösen war sie eine politisch-sociale geworden. Doviat warf die Maske ab mit der Erklärung, ihrer jetzt nicht mehr zu bedürfen, und wie er, so thaten auch Andere. Die, welche nach wie vor den religiösen Charakter festzuhalten und zu bewahren suchten, führten, da wo sie geduldet wurden, ihr kümmerliches Dasein fort. *)

Wie das Achtundvierziger Jahr verhängnißvoll geworden für die Geschichte des Deutschkatholicismus, so wurde es auch im entgegen-

*) Vgl. das Bekenntniß der Deutschkatholiken in Wien von Dr. Pauli im Herbst 1848 und die Reflexionen darüber vom Prediger Kampe, in den von ihm und Hoffmeister herausgegebenen „Blätter für freies religiöses Leben", so wie die „Geschichte der religiösen Bewegungen der neuern Zeit" von Kampe. 3 Bände. Leipzig 1856. Auch in der protestantischen Kirche waren damals die Urtheile ziemlich getheilt. So unternahm es Schenkel gegen Gervinus, der die Erscheinung als eine zeitgemäße begrüßte, das Unhaltbare derselben nachzuweisen; vgl. dessen „Religiöse Zeitkämpfe". Rede 15 u. 16.

gesetzten Sinn verhängnißvoll für die römische Kirche, indem es die Reaction herbeiführte. Die Hierarchie, die ihr Losungswort von Rom empfängt, erhob wieder kühner ihr Haupt und hatte ihre Vertreter auch in den Kammern. Noch während des Revolutionsjahres tagte am 22. October bis 14. November der Nationalconvent in Würzburg, der mit seinen Bestimmungen dem österreichischen Concordat vorarbeitete. Unbeschränkte Freiheit der Kirche vom Staat in Beziehung auf Lehre und Unterricht, ausschließliches Prüfungs- und Aufsichtsrecht über die Geistlichen und den Cultus, unbedingter und freier Verkehr mit Rom, Aufhebung des kaiserlichen Placet — das war das Programm, das hier aufgestellt wurde und worüber der Papst seine lebhafte Freude bezeugte. Eine hervorragende Stütze erhielt diese hierarchische Richtung seit dem Jahr 1850 an dem Bischof von Mainz, dem Freiherrn von Ketteler, der durch die Gründung des Priesterseminars in der Stadt des heil. Bonifacius und durch Unterdrückung der katholischen Facultät an der Landesuniversität Gießen dafür sorgte, daß die junge Geistlichkeit im Sinne römischer Orthodoxie erzogen würde. Auch im Großherzogthum Baden kam es zu Conflicten. Der Bischofsitz war von Constanz, wie wir gesehen, seit 1827 nach Freiburg im Breisgau verlegt, Freiburg zur Metropole der oberrheinischen Provinzen erhoben worden, welcher dann auch die Bisthümer Mainz, Fulda, Rothenburg und Limburg unterstellt wurden. Diese Bischöfe versammelten sich nun zu Ende des Jahres 1851 und Anfang 1852 zu einer Conferenz in Freiburg. Auch hier traten exorbitante Forderungen zu Tage. Als der Erzbischof Vicari im Mai 1852 das von dem katholischen Oberkirchenrath angeordnete Traueramt für den verstorbenen protestantischen Landesfürsten Leopold untersagte, kam es zu einem Conflict zwischen ihm und der Regierung, der eine fatale Wendung zu nehmen drohte. Die Geistlichen des Landes geriethen in nicht geringe Verlegenheit, wem sie gehorchen sollten, der Regierung oder dem geistlichen Oberhirten. Die Regierung drohte mit Zurückhalten der Temporalien (der Besoldungen). Endlich wurden im Jahr 1854 Unterhandlungen mit Rom angeknüpft, die zu weitläufigen Erörterungen in Betreff des Concordates hinführten. Dieß alles näher zu beleuchten müssen wir uns versagen.

Eine Parallele zu den protestantischen Kirchentagen bilden die großen klerikalen Zusammenkünfte,*) die im Jahr 1857 in Salzburg ihren

*) Auch an der Bildung von frommen Vereinen der Laien zu Unterstützung der päpstlichen Sache, doch (was freudig anzuerkennen) auch zu Hebung der Sittlichkeit

Anfang nahmen und seither in mehreren Städten, in Köln, Freiburg, Prag, München, Frankfurt, Würzburg, Trier gehalten sind. Gleicherweise haben auch die Säcularfeier des heil. Bonifacius, als des Apostels der Deutschen und ersten Bischofs zu Mainz, so wie das Jubiläum des Tridentinischen Concils im Juni 1863 zu Demonstrationen Veranlassung gegeben. Im Hochgefühl der alleinseligmachenden Kirche wurde Luthers Reformation als das größte Unglück bezeichnet, das über Deutschland gekommen*) und das schon oft ausgesprochene Wort in allen Variationen wiederholt: daß die Wiederherstellung der nationalen Einheit Deutschlands nur durch Rückkehr zum katholischen Glauben bewerkstelligt werden könne. Die Geschichte der letzten Jahre hat einstweilen anders entschieden. Wir wollen uns aber nicht in die Politik des Tages einlassen. Und so gehören auch die neuesten Bewegungen, welche die Nichtannahme der Beschlüsse des vaticanischen Concils in Betreff der päpstlichen Unfehlbarkeit (1870) gerade in Deutschland hervorgerufen, nicht mehr in den Bereich unsrer Aufgabe. Der hohe, sittlich-religiöse Ernst, der von Seiten der „Altkatholiken" sich hervorgethan und die Persönlichkeit der Männer, die als Träger dieser Bewegung und als ihre edelsten Vorkämpfer erscheinen, berechtigt uns, derselben einen bessern Erfolg in Aussicht zu stellen, als der Bewegung der Deutschkatholiken vor beiläufig dreißig Jahren, wenn auch in Beziehung auf die Ausführbarkeit der zu Grunde liegenden wohlmeinenden Ideen sich noch mancherlei Bedenken erheben ließen. Die Zeiten haben sich seither wohl geändert und die Erfahrung

---

im Volke und zu Beförderung christlich-philanthropischer Zwecke hat es nicht gefehlt. Wir nennen vor allen den Piusverein, dessen erste Generalversammlung im October 1848 zu Mainz gehalten wurde und der eine weite Verbreitung gewonnen hat. Ihm schlossen sich an der Vincentiusverein für innere Mission im katholischen Sinn, gegründet 1849 in Breslau, der Bonifaciusverein zu Unterstützung der Katholiken in protestantischen Ländern (der Gegensatz zum Gustav-Adolf-Verein), der Borromeusverein zu Verbreitung katholischer Tractate, der Stephansverein in Ungarn, der Severinus- und Hubertusverein, der Verein der heiligen Kindheit (zu Erziehung verwahrloster Kinder), Gesellen- und Jünglingsvereine, die Aloysius-Sodalität, in Breslau gestiftet (eine Verbindung der katholischen Studenten im Gegensatz zu den protestantischen Wingolfiten; der heil. Aloysius ist der Schutzpatron der männlichen Jugend). — Ein würdiges Gegenbild zu den Damen Fry und Sieveking in der protestantischen Kirche bildet in der katholischen eine Margareta Verflassen, deren Lebensbild unlängst herausgegeben worden ist. Hannover 1870.

*) Wurde doch unter anderm die Reformation „der Messiasmord des deutschen Volks" genannt! vgl. Bunsen, Zeichen der Zeit. Leipzig 1855. II. und dessen Biographie in Briefen III. S. 427 ff., worin die zustimmenden Urtheile bedeutender Zeitgenossen (E. M. Arndt, Wessenberg, Eichhorn, Richter, Hase u. A.).

hat uns manches gelehrt. Im Ganzen sind aber die Menschen gleich geblieben in Absicht auf ihr Verhalten zu den religiösen Fragen. An der Herzenshärtigkeit der Verstockten wie an dem Indifferentismus der Selbstgenugsamen, so wie der Unklarheit und Unlauterkeit fremdartiger Elemente, die so gerne da sich ansetzen, wo eine Opposition sich bildet, gleichviel welche, so wie endlich auch an Mißgriffen, vor denen auch die Wohlmeinendsten nicht sicher sind in einer sturmbewegten und vielfach verworrenen Zeit, sind oft die besten Reformen gescheitert. Das haben wir seit der Reformation des 16. Jahrhunderts, die mit denselben Gefahren zu kämpfen hatte, bis auf die gegenwärtige Stunde erlebt. Das aber bleibt ein ewiges Gesetz der sittlichen Weltordnung, daß nur, was aus dem Geiste der Wahrheit geboren ist und im Glauben an diese Wahrheit und in ihrem Dienste durchgeführt wird, die Gewähr des endlichen Sieges in sich trägt.



Dreißigste Vorlesung.

Die katholische Kirche der Schweiz. Bisthumsstreitigkeiten. Klosteraufhebungen. Jesuitensturm. Sonderbundskrieg. — Die griechische und die russische Kirche. Die Stellung der letztern zum Papstthum der römischen Kirche und zum Protestantismus. — Die Protestanten in den Ostseeprovinzen. — Die gemeinsamen Interessen des Christenthums, gegenüber den antichristlichen Bewegungen. — Die Stellung desselben zu den modernen Fortschritten der Naturwissenschaft und der socialen Frage.

Was wir in größerm Maßstab in Deutschland beobachten konnten, das spiegelt sich uns wieder in einem Miniaturbilde, wenn wir auf die katholische Kirche der Schweiz während des neunzehnten Jahrhunderts einen Blick werfen. Auch da werden wir finden, daß, wo Katholiken und Protestanten (in paritätischen Kantonen) neben einander wohnen, es zwar an Conflicten nicht fehlte, ja daß gerade dieses Paritätsverhältniß nicht selten zu unangenehmen und bedrohlichen Verwicklungen hinführte, daß aber doch der Ultramontanismus in einem solchen Boden minder zähe Wurzeln fassen konnte, als in den rein katholischen Kantonen, zu denen der heilige Stuhl sich von jeher in ein väterliches Verhältniß zu setzen gewußt hat. Wir werden auch hier, namentlich unter dem Einflusse Wessenbergischer Ideen, einer humanern, freilich auch oft mit seltsamen Ideen des modernen Liberalismus versetzten Theologie begegnen, neben der in den Klöstern und Seminarien großgezogenen, an den Satzungen der Kirche festhaltenden Orthodoxie.

Wir betrachten zuerst das äußere Gefäß des schweizerischen Katholicismus und dann dessen Inhalt, erst die Verfassung der Kirche und dann die religiösen Bewegungen innerhalb derselben. Beides stand mit einander in Wechselwirkung. Die alte Eintheilung der schweizerischen Bisthümer war eine geschichtlich gewordene. Chur und Constanz standen in Metropolitanverbande mit dem Stuhl von Mainz, Basel und Lausanne mit dem von Besançon (Bisanz), Sitten und Como mit Mailand.

Diese Metropolitanverbindung war aber längst eine überflüssige geworden durch die ständigen Nunciaturen. Der päpstliche Botschafter hatte seinen Sitz in Luzern und durch ihn gingen die Verhandlungen der Eidgenossenschaft mit Rom. Nach dem Sturze Napoleons I. ging die Curie darauf aus, die Schweiz aus dem Verbande mit dem Bisthum Constanz zu lösen und dafür schweizerische Immediatbisthümer zu errichten. Darauf wirkte nun auch der Nuncius Testaferrata hin. Er hielt den Urkantonen das Spiegelbild eines schweizerischen Nationalbisthums vor und hieß sie den Papst um Errichtung eines solchen angehn. Pius VII. ging darauf ein. Den 2. November 1814 folgte die Trennungsbulle. Dalberg und das Domcapitel von Constanz protestirten dagegen, aber der Papst erklärte dieses Vorgehn als ein ketzerisches, verdammliches, sträfliches. Unterdessen nahmen die Verhandlungen wegen Errichtung der neuen Bisthümer ihren Gang. Im Jahr 1816 ward eine Conferenz deßhalb in Luzern gehalten. Nur zu bald mischte sich die kantonale Eifersucht mit ein, indem jeder Kanton das Bisthum bei sich haben wollte. Aargau wies auf das alte Vindonissa (Windisch) hin, das sich am besten zum Sitz eines Nationalbisthums eigne. Der Fürstabt von St. Gallen (Pancratius Vorster), dessen Abtei durch die Mediationsakte war aufgehoben worden, wollte wieder in seine landesherrlichen Rechte eingesetzt werden, wogegen jedoch die Regierung des Kantons St. Gallen protestirte. In den Urkantonen trug man sich mit dem Gedanken, die berühmte Abtei Maria-Einsiedeln zu einem Bisthum der vier Waldstätte zu erheben. Der Papst entsprach diesem Wunsch in einem Breve vom 6. Juni 1818, allein das Capitel von Einsiedeln unter seinem Abte Konrad lehnte den Antrag von sich aus ab. Noch während dieser Unterhandlungen schickten Bern und Luzern eine Gesandtschaft nach Rom wegen Errichtung eines Basel'schen Bisthums. Diese Verhandlungen zogen sich jedoch in die Länge. Einstweilen ward ein Provisorium angeordnet. Erst am 2. Juli 1823 traf die päpstliche Bulle ein, welche die beiden Bisthümer Chur und St. Gallen in ein Doppelbisthum vereinigte, das unmittelbar unter dem Papst stehen sollte. Die ehemalige Kirche der Abtei St. Gallen wurde zur Kathedralkirche erhoben. Der von den beiden Domcapiteln zu wählende Bischof sollte so viel als möglich abwechslungsweise seinen Sitz in St. Gallen und Chur halten.

Wegen des Basel'schen Bisthums wurden von dabei interessirten katholischen und paritätischen Ständen (Luzern, Bern, Solothurn, Aargau) verschiedene Conferenzen gehalten. Das Concordat kam in Folge

der Unterhandlungen vom November 1826 bis März 1827 zu Stande. Die Kantone Luzern, Solothurn, Zug und die katholischen Landestheile von Bern, Aargau, Basel und Thurgau bildeten hinfort das Bisthum Basel, dessen Sitz in Solothurn gegründet wurde. Die schöne Kirche St. Urs und Victor eignete sich vortrefflich zur Kathedrale, an welche sich die Räumlichkeiten des Domcapitels anschlossen. Der bisherige Provicar Salzmann war der erste in der Reihe der neuen Bischöfe Basels.

In die politischen Stürme der Julirevolution von 1830, welche nicht ohne heftige Kämpfe eine gänzliche Umgestaltung der alten Verhältnisse herbeiführte, mischte sich nun auch auf's neue der Kampf wegen der Bisthümer. Der Gedanke an ein schweizerisches Nationalbisthum tauchte wieder auf und fand vielen Anklang bei Allen, die überhaupt auf eine Centralisation hinarbeiteten. Die Badener Conferenz 1834 arbeitete auf die Verwirklichung dieser Idee so wie überhaupt auf eine Unabhängigkeit der schweizerischen Kirchen von Rom hin. Der Bischof von Basel sprach in einem Schreiben an die Aargauer Regierung vom 10. April 1835 sein Mißfallen darüber aus, und der Papst Gregor XVI. verdammte die Badener Conferenzartikel in einer Encyclica vom 17. Mai. Er erblickte darin eine Unterdrückung der Kirche durch Laien.*) Die Bewegungen theilten sich auch der übrigen katholischen Schweiz mit. Im Jura kam es zu bedenklichen Aufregungen. Man sprach von Lostrennung von Bern. Frankreich legte sich in's Mittel durch seinen Gesandten Montebello und das Ende war die Beseitigung der Badener Artikel.

Auch in der Ost-Schweiz ward es unruhig. Als im Jahr 1833 der Bischof von Chur-St. Gallen, Freiherr von Buol-Schauenstein mit Tod abgegangen, faßte das katholische Großrathscollegium von St. Gallen den Beschluß, das Doppelbisthum wieder aufzuheben. Dem vom Papst ernannten Bisthumsverweser wurde die Anerkennung versagt. Im Volke kam es zu hitzigen Kämpfen zwischen den „Roth-

*) Die Bestimmungen waren allerdings nach den Josephinisch-Febronianischen Grundsätzen abgefaßt und konnten die Billigung des päpstlichen Stuhles nicht erwarten. Alle Bullen und Breven von Rom sollten, ehe sie veröffentlicht würden, das Placet der Regierung erhalten, die Synoden unter die Aufsicht der Regierung gestellt, selbst Erlasse von rein dogmatischer Natur dem Visum der Regierung unterworfen, die geistliche Gerichtsbarkeit bedeutend eingeschränkt, auch den gemischten Ehen kein Hinderniß entgegengestellt werden; vgl. über das Weitere Pestalozzi, in Herzogs Realenc. Bd. XIX. S. 155 ff.

strümpfen" (so hießen die Anhänger Roms) und den „Schwarzen". Neue Verhandlungen wurden mit Rom angeknüpft und im April 1836 konnte der Nuncius den Ständen anzeigen, der heil. Stuhl habe, jedoch unter Vorbehalt anderweitiger Verfügungen, das Doppelbisthum aufgehoben. Damit war aber der Handel noch nicht zu Ende. In den Jahren 1844 und 45 kam es zu neuen Umtrieben. Petitionen für und gegen das Bisthum wurden in Umlauf gesetzt. Endlich kam zu Ende des Jahres 1845 ein Concordat zu Stande, wonach eine Reorganisation des Bisthums St. Gallen beschlossen und im März 1847 durch dessen neue Begründung dem Streit ein Ende gemacht wurde.

Auch wegen des Bisthums Lausanne und dessen Stellung zum Bisthum Basel kam es im Jahr 1848 zu Mißhelligkeiten zwischen dem in Freiburg residirenden Bischof Marilley und der Regierung von Bern. Erst im Jahr 1864 fand eine Uebereinkunft statt. Endlich verlangte auch im Jahr 1847 Tessin eine Lostrennung von den Bisthümern Como und Mailand, die denn auch im Jahr 1859 vollzogen wurde.

Ich habe Sie vielleicht schon allzu lange mit diesen für das religiöse Interesse wenig ergiebigen Streitigkeiten aufgehalten, ohne damit die zu befriedigen, die noch Gründlicheres darüber wissen möchten.*) Treten wir den innern Verhältnissen näher. Auch hier verwickelt sich alles mit der politischen Aufregung in den Parteikämpfen nicht sowohl zwischen den beiden Confessionen, als zwischen den sogenannten Liberalen (Radicalen) und den Conservativen, gleichviel welcher Confession die Einen oder die Andern angehörten. Dieß zeigt sich uns namentlich bei dem Streit über die Klosteraufhebung und auch bei dem Jesuitensturm. Weit mehr als das Confessionelle, das kirchlich-religiöse Interesse tritt hier die Rechtsfrage in den Vordergrund und jenachdem diese gefaßt und behandelt wurde, je nachdem gestalteten sich die Gegensätze der Parteien. Nur blinde Leidenschaft konnte den conservativen Gegnern der radicalen Strömung ein Sympathisiren mit dem Pfaffenthum der Klöster und dem Jesuitenthum vorwerfen, wenn diese, bei allem Festhalten an ihren protestantischen Ueberzeugungen, aus Gründen des Rechts, aus gewissenhafter Achtung der bestehenden Verträge das gewaltsame Vorgehen gegen die Klöster und das Klostergut mißbilligten

---

*) Solche verweisen wir, was die Ostschweiz und die Urkantone betrifft, auf die Schrift von M. Kothing, Die Bisthumsverhandlungen der schweizerisch-konstanzischen Diöcesanstände von 1803 bis 1862, mit vorzüglicher Berücksichtigung der Urkantone. Schwyz 1863.

und auch in der Jesuitenfrage die damals noch zu Recht bestehende Kantonalsouveränität gewahrt wissen wollten, nach dem alten Grundsatze, daß was dem Einen recht, dem Andern billig ist. Doch berichten wir nun in möglichst reiner Objectivität (sine ira et studio) die Vergänge selbst.

Der zwölfte Artikel der Bundesakte vom Jahr 1815 lautete: „Der Fortbestand der Klöster und Kapitel und die Sicherheit ihres Eigenthums, soweit es von den Kantonsregierungen abhängt, ist gewährleistet." An dieser Bestimmung glaubten die Conservativen (auch reformirten Bekenntnisses) festhalten zu sollen, während die Männer des Fortschritts, die sich aber oft auch als Männer des Umsturzes aufführten, darüber sich hinwegsetzten. In Folge innerer Zwistigkeiten, die wir hier nicht weiter verfolgen können, gefiel es im Januar 1841 der Regierung des Kantons Aargau acht Klöster, unter ihnen das Cistercienserkloster Wettingen und die reiche Benedictinerabtei aufzuheben.*) Das Vermögen derselben wurde als Staatsgut erklärt und den Conventualen, die ihre stillen Wohnsitze verlassen mußten, Pensionen ausgeworfen. Es befanden sich darunter Männer, die um die Wissenschaft sich verdient gemacht haben. Dieser Beschluß erregte, wie zu erwarten, großes Aufsehn. Eine Note des Nuncius, die dessen Zurücknahme verlangte, wurde abgewiesen. Oesterreich legte Verwahrung ein in Betreff der vom Hause Habsburg herrührenden Stiftungen und Vergabungen. Die Urkantone, in Verbindung mit Freiburg, verlangten eine außerordentliche Einberufung der Tagsatzung. Diese geschah auf den 15. März 1841. Nach längeren und heftigen Debatten fiel die Entscheidung mit schwacher Mehrheit dahin aus, daß der von Aargau gefaßte Beschluß unvereinbar sei mit den Bestimmungen der Bundesakte. Dringend wurde die Regierung des Kantons eingeladen, neue Verfügungen zu treffen. Der große Rath forderte die Mitstände auf, dem Beschluß der Tagsatzung keine Folge zu geben, und erst als diese auf ihrem Beschluß beharrte, verstand sich Aargau dazu, drei von den vier aufgehobenen Nonnenklöstern herzustellen, und das vierte ließ es sich endlich auch noch abdringen. Damit gab sich indessen die ultramontane Partei nicht zufrieden, aber auch Viele von denen nicht, die in dem Beschluß eine

---

*) Außer diesen die beiden Kapuzinerklöster in Baden und Bremgarten und die vier Nonnenklöster zu Hermatschwyl, Gnadenthal, Baden und Fahr. Vgl. Pestalozzi, in Herzogs Realenc. XIX. S. 1 ff. Hurter, Die Befeindung der katholischen Kirche in der Schweiz II. 1842. Baumgarten, Die Schweiz in ihren Kämpfen von 1830—1850. 1852.

Rechtsverletzung sahen. In diesen an sich schon aufregenden Klosterhandel hinein spielte nun noch seit dem Jahr 1844 die Berufung der Jesuiten nach Luzern.

Schon gleich nach Wiederherstellung des Jesuitenordens durch Pius VII. hatten die Glieder desselben ihre alten Sitze in Brieg und Sitten (Kanton Wallis) wieder eingenommen. Sodann beschloß der große Rath von Freiburg, trotz den Warnungen Berns, ein Jesuitenpensionat zu errichten, den 19. September 1818. Diesem Pensionat sollten zunächst die Lehranstalten des Kantons überwiesen werden; es wurde aber zugleich eine feste Burg des Ultramontanismus für die ganze katholische Welt. Zöglinge aus verschiedenen Gegenden, namentlich aus Belgien fanden sich ein. Der großartige Bau beherrschte die Stadt und zog die Blicke der Welt auf sich, in der That ein Weltwunder mitten im 19. Jahrhundert. Auch der Kanton Schwyz wollte nicht zurückbleiben. Auch hier wurde im Jahr 1835 ein Jesuitencollegium gegründet. Nachdem nun endlich im März 1841 im Kanton Luzern eine politische Reaction eingetreten war, so gelangte auch hier ein Gedanke zur Reife, den schon im November 1839 der Großrath Leu von Ebersol in Anregung gebracht hatte, die Erziehung der Luzernischen Jugend in die Hände der Jesuiten zu legen. Nun aber hatte sich von länger her im Kanton und der Stadt Luzern auch eine liberale Partei hervorgethan, die ihre entschiedenen Vertreter hatte und die, wie sich erwarten ließ, ihre volle Entrüstung über das Geschehene kundgab. Aber nicht in Luzern allein, in der gesammten Schweiz, ja weit über dieselbe hinaus, wir können wohl sagen in der ganzen Christenheit, der protestantischen wie der katholischen, erregte diese Jesuitenberufung allgemeines Aufsehn. Sie gehörte zu den Zeitereignissen, von deren Folgen der Entscheid des Kampfes zwischen den sich streitenden Parteien abhing. Wie immer in solchen Fällen, mischten sich auch hier unklare und unreine Elemente ein von beiden Seiten. Dieselben Grundsätze, die an den Jesuiten verdammt wurden, mußten wohl auch bisweilen dazu dienen, die Gemüther wider sie aufzuregen, der Zweck die Mittel heiligen, mit denen man es nicht immer genau nahm. Jesuit mußte alles heißen, was nicht mit in das radicale Horn stieß. Doch unverschuldet war darum das Schicksal nicht, das die Jesuiten und ihren Anhang traf. Wie das Drama sich geschichtlich entfaltete, wie es vom geistigen Kampfe der Principien, der in Zeitungen und Schriften und in Volksversammlungen ausgefochten wurde, zum Kampfe der Waffen kam, wie erst Freischaaren sich bildeten (im December 1844 und im Frühjahr 1845) und wie endlich, nachdem

Luzern, Freiburg und die Urkantone im Jahr 1846, hauptsächlich auf Betrieb von Siegwart Müller von Luzern in einen Sonderbund zusammen getreten, die Tagsatzung diesem Bund den Krieg erklärte, wie endlich in Folge dieses Sonderbund-Krieges die Städte Freiburg und Luzern durch die eidgenössischen Truppen bewältigt und der unglückliche Sonderbund aufgelöst wurde, ist noch in zu frischer Erinnerung, als daß es auf's neue erzählt zu werden brauchte. Das Ergebniß des Krieges war, daß die Jesuiten aus dem Lande vertrieben wurden und nach Inhalt der Bundesakte vom Jahr 1848 für immer aus der Schweiz ausgeschlossen sind.

Wir verzichten darauf, die Reibungen der Parteien, die nie ganz aufgehört haben, noch weiter zu verfolgen. Erfreulicher ist es zu bezeugen, daß es auch in der katholischen Kirche der Schweiz nicht gefehlt hat an tüchtigen Arbeitskräften sowohl in Predigt und Seelsorge, als in der Pflege einer ernsten und gediegenen Wissenschaft.*) Die Sailer'sche und Wessenberg'sche Richtung haben, wie in Deutschland, so auch in der Schweiz ihre würdigen Vertreter gefunden. Besonders aber haben sich in Förderung philanthropischer und gemeinnütziger Werke auf dem Gebiete der Erziehung und der Volksveredlung Protestanten und Katholiken die Hand gereicht, unbekümmert um die so manches Gute und Schöne niedertretenden Parteikämpfe. Es sei mir erlaubt, hier noch an zwei Männer der katholischen Kirche zu erinnern, an die beiden Ordensgeistlichen den Pater Girard in Freiburg (geb. 1765, gest. 1850), den Pater Theodosius, bischöflichen Generalvicar in Chur (gest. 1865), welche auch erfreulicherweise die christliche Humanität im schlichten Mönchsgewande uns erblicken lassen, während sonst nur allzuoft im Gewande der Humanität und Liberalität eine Gesinnung auftritt, die ihr reines Gegentheil ist.

Werfen wir noch einen Blick auf die griechische Kirche. Wir wissen, wie die römische Kirche den muhammedanischen Druck benützte, unter dem Griechenland seit Jahrhunderten seufzte, um ihre Glieder wieder an das Oberhaupt von Rom zu bringen. Nun kam die allge-

---

*) „Der bischöfliche Commissär und Pfarrer von Luzern Thaddäus Müller und der katholische Pfarrer von Aarau Bock trugen auf die Kanzel die Wärme und das Licht einer christlichen Beredsamkeit, die auch von der Philosophie anerkannt wurde." Monnard, in der Fortsetzung von Joh. v. Müllers Schweizergesch. XV. (5.) S. 520. Wir dürfen auch noch den Chorherrn Leu von Luzern den Männern einer freiern Richtung beizählen. Und auch in manchem Kloster haben Wissenschaft und Kunst ihre stille Pflege gefunden. Wir erinnern an P. Gall-Morel in Einsiedeln.

meine Erhebung des Volkes gegen die türkische Herrschaft im Jahr 1821, welche zunächst mehr die politischen als die religiösen Sympathien der abendländischen Christenheit in Anspruch nahm. Nur im Vorbeigehn sei es indessen erwähnt, wie gleich im Anfang des Aufstandes der greise Patriarch von Constantinopel, Gregorius, ein Opfer desselben wurde. Vergeblich hatte er als Unterthan der Pforte in einem Hirtenbrief vom 21. März 1821 den Gläubigen den Gehorsam gegen die bestehende Obrigkeit anbefohlen und sogar den Bann über Ypsilanti gesprochen. Am heil. Osterfeste, den 22. April wurde er von Janitscharen umringt und in seinem Festgewande an der Pforte der Basilica aufgeknüpft, noch andere Bischöfe mit ihm. Die weitere Geschichte des Aufstandes und dessen Verlauf gehört rein der politischen Geschichte an. Auch die Philhellenen, die sich dem Kampfe anschlossen, betrachteten denselben und mit Recht als politisch-nationalen Freiheitskampf. Nur hie und da kam auch die religiös-kirchliche Frage zur Sprache. So verdient erwähnt zu werden, daß de Wette in Basel mit dem Gedanken sich trug, das erstorbene religiöse Leben unter dem edeln Volke der Griechen wieder zu beleben, und zwar in einer Weise, wonach die Form des griechischen Kirchenthums sollte beibehalten, aber ihr ein neuer evangelischer Lebensgeist eingehaucht werden. Er verband sich deßhalb mit seinem theologischen Gegner C. F. Spittler zu dem gemeinsamen Liebeswerke der Evangelisirung Griechenlands. Ein Griechen-Comité trat zusammen, das seine Thätigkeit damit begann, zwei Sendboten aus dem Basler Missionshause nach Griechenland abzusenden. Diese Expedition scheiterte indessen an mancherlei in der Natur der Sache liegenden Hindernissen. Mehr Erfolg versprach die in Beuggen gegründete, nachher nach Basel übergesiedelte Griechenanstalt, in welcher junge, aus der türkischen Gefangenschaft losgekaufte Griechen evangelischen Unterricht empfingen, dabei aber nichts desto weniger bei ihrem griechischen Ritus, dem sie in der griechischen Gesandtschaftskapelle in Bern von Zeit zu Zeit anwohnen durften, erhalten werden sollten.*) Indessen ist es auch hier bei einem wohlgemeinten Versuch geblieben, der Einzelnen zu gut gekommen ist, ohne für die Nation die gehofften Früchte zu tragen.

Als im Jahr 1832 das Königreich Griechenland errichtet wurde, sollte auch eine vom Staat unabhängige griechische Kirche gegründet werden. Aber schon der Umstand, daß König Otto römisch-katholischer Confession war, erregte die Erbitterung der „philodoxen Hetärie“ und

*) s. Griechenblätter. Basel 1826—29.

führte zur Revolution vom Jahr 1843. Die Unabhängigkeit der Synode wurde in dem kirchlichen Statut vom Jahr 1845 ausgesprochen und 1852 wiederholt. Es fehlte aber auch fortan nicht an Spannungen. Endlich kam es zur Vertreibung des Königs, worauf ein protestantischer Fürst, der dänische Prinz Georg I. folgte.

An weiteren Aufständen der christlichen Bevölkerung gegen die Pforte fehlte es gleichfalls nicht. Wir erinnern an den Aufstand in Candia (Kreta) im Frühjahr 1866, der sich auch in neuester Zeit wiederholt hat. Auch zwischen den mit Rom unirten Maroniten in der Gegend des Libanon und den Drusen ist es bekanntlich im Jahr 1860 zu blutigen Kämpfen gekommen, wovon der Nothschrei auch nach Europa gedrungen ist.

Wenn wir die Schicksale der griechischen Kirche noch immer als schwankend zu betrachten haben, so steht dagegen die von der griechischen abgezweigte russische Kirche als eine Macht da, die sowohl der Kirche Roms als der protestantischen Kirche gegenüber sich als nationales Institut fühlbar macht, dessen propagandistisches Vorgehen weniger religiöser als politischer Natur ist; indem es weniger darauf abgesehen ist, die Seelen durch Rückkehr zum orthodoxen Glauben zu gräcisiren, als durch Uebertritt zur cäsaropapistischen Nationalkirche zu russificiren.*)

Unter der Regierung Alexanders I., dem Freunde der Frau von Krüdener und dem Gründer des heiligen Bundes hatte es den Anschein gewonnen, als sei eine Annäherung der griechisch-russischen Kirche an die evangelische Kirche auf dem Wege. Aber schon unter seinem Nachfolger Nicolaus I. änderten sich diese Verhältnisse gewaltig. Das System einer selbständigen russischen Nationalkirche**) trat immer rücksichtsloser jeder andern Kirchenform entgegen. Mit der römischen Kirche gerieth der Czar in Conflict durch einen Ukas vom 23. April 1828, wo-

*) „Von Archangel bis Odessa, von Pskow bis Astrachan huldigt ein zahlreiches Volk ein und demselben Cultus, und nur an den Rändern des Reichs haben die römische und armenische Kirche, die unirten Kirchen und der Protestantismus so wie der Muhammedanismus ihre Bekenner." Bock, Rußlands Entwicklung. Leipz. 1856. S. 70. Vgl. überhaupt diese Schrift und besonders den Abschnitt „Kirche" daselbst. Wie tief das kirchlich-religiöse Leben dieser Kirche nicht nur unter der evangelisch-protestantischen, sondern auch der römisch-katholischen Kirche steht, mag daraus wie aus vielen andern Berichten ersehen werden.

**) „Die geistlichen Angelegenheiten stehen unter dem Ministerium des Innern, dessen Chef ein Soldat ist. Ganz kürzlich (vor 1856) wurde auf Antrag dieses Chefs und unter kaiserlicher Bestätigung im Departement der allgemeinen Angelegenheiten eine dritte Section errichtet für ‚Vergehen gegen die Orthodoxie', ganz so, wie eine Section für Flußcorrection besteht." Bock a. a. O. S. 66.

durch ein griechisch-unirtes geistliches Collegium zur Leitung der Kirchenangelegenheiten der Katholiken eingesetzt wurde. Auch mit einem Zweig der griechischen Kirche kam es zu Conflicten. Als in demselben Jahre Rußland auf dem Wege der Eroberung in Besitz des Klosters Etschmiadzin in Armenien, der Residenz der armenischen (abyssinischen) Kirche gelangte, wollte es auch diesen Zweig der griechischen Kirche mit der russischen verschmelzen. Dagegen protestirte der armenische Patriarch.

Zu neuen und ernstlichen Verwicklungen mit Rom kam es in Folge des unterdrückten polnischen Aufstandes im Jahr 1839. Auf der Synode zu Polocz (im Februar) beschlossen die polnischen Bischöfe der griechisch-unirten Kirche von Litthauen und Weißrußland zur russisch-griechischen Kirche zurückzukehren und der heiligen Synode in Petersburg sich zu unterwerfen. Ein kaiserlicher Ukas vom 5. Juli 1839 brachte die geschehene Vereinigung zu allgemeiner Kunde. Es waren 2 Millionen Seelen und 1200 Pfarrgemeinden auf diese Weise zur russisch-griechischen Kirche übergetreten. Darüber drückte der Papst Gregor XVI. in einer Allocution vom 22. September seinen tiefen Schmerz aus. Rußland antwortete mit einem Gesetz vom 28. December, welches den Geistlichen, die dem Papst sich fügen würden, mit Criminalstrafen drohte. Im Januar 1842 wurden durch einen ferneren Ukas die geistlichen Besitzungen der Bisthümer, Stifter und Klöster als Reichsdomänen erklärt. Bei Gründung des neuen Bisthums von Cherson fand eine Annäherung statt, doch blieb auch hier noch manches unerledigt. Im December 1845 kam Nicolaus I. selbst nach Rom. Ueber die mit dem Papst gehaltene Conferenz kam nichts in die Oeffentlichkeit; doch ließ der Papst gegen Vertraute sich vernehmen, „er habe dem Kaiser alles gesagt, was der heil. Geist ihm eingegeben". *)

Unter Vermittlung von Oesterreich und Frankreich kam es im Jahr 1847 zu einem Concordat, das aber nicht scheint zur Ausführung gekommen zu sein. **) Inzwischen versah das römisch-katholische Collegium in Petersburg nach wie vor die Leitung der kirchlichen Dinge. Dem Ansinnen der Regierung, sich bei'm Gebrauch des Gottesdienstes der russischen Sprache zu bedienen, leistete es, solange es konnte, Widerstand und wollte die Sache von der Erlaubniß des Papstes abhängig machen. Aber dem Bestehen einer unter der kaiserlichen Oberhoheit stehenden kirchlichen Behörde trat der Cardinal Antonelli von Rom aus auf's entschiedenste

*) Wiseman a. a. O. S. 431.

**) Bock a. a. O. S. 85.

entgegen, indem er in einem Schreiben vom 3. Januar 1868 jede Theilnahme an dem römisch-katholischen Collegium in Petersburg bei Strafe der Excommunication untersagte. Dadurch kam der katholische Klerus in Rußland in eine fatale Klemme. Graf Lubiensky, Bischof von Sejny erklärte dem Kaiser, daß er das von ihm eingesetzte Collegium nicht als höchste Kirchenbehörde anerkenne. Diese Protestation zog ihm im Jahr 1869 die Strafe der Gefangenschaft zu. Er wurde nach Perm (in der Nähe Sibiriens) abgeführt, starb aber unterwegs in Nischni Nowgorod. Ein ähnliches Schicksal traf den Bischof Meyerczab von Kielce. Gegen diese Vergewaltigungen protestirte der Papst in einer Allocution vom 25. Juni. Die Folge dieser Zerwürfnisse war, daß Fürst Gortschakoff im Namen der Regierung den katholischen Bischöfen Rußlands den Besuch des ökumenischen Concils untersagte.

In einer sehr kritischen Lage befanden sich während der letzten Jahrzehnte die baltisch-deutschen Colonisten in den Ostseeprovinzen (Livland, Esthland, Kurland). Der dortige Protestantismus hatte, wie anderwärts, auch hier seine verschiedenen Entwicklungsphasen durchgemacht. Schon um die Mitte des vorigen Jahrhunderts hatten die Anhänger Zinzendorfs Eingang in Livland gefunden. Sie bildeten ein heilsames Gegengewicht zu der auch hier, bald in Verbindung mit der Freimaurerei, bald in den grellsten Formen des vulgären Rationalismus *) hervortretenden Neologie und trugen zu Erweckung und Belebung des religiösen Sinnes bei, sowohl bei Adlichen als unter dem Volke. Alexander I. hatte die Herrnhuter begünstigt und ihnen im Jahr 1817 einen Gnadenbrief verliehen in Betreff ihrer Wirksamkeit in der lutherischen Kirche. Allein im Jahr 1834 trat auch hier der lutherische Confessionalismus einer Richtung entgegen, die ihm für die Kirche verderblich schien.**) Was die deutsche Wissenschaft betrifft und die Verbindung des theologischen Studiums mit ihr, so bot die von Alexander I. im Jahr 1802 neu in's Leben gerufene Universität Dorpat in Gestalt einer baltischen Landesuniversität dazu die geeigneten Mittel dar. Ueberhaupt hatte Alexander, seinen Grundsätzen gemäß, der Entwicklung der kirchlichen Dinge unter der Bevölkerung deutscher Zunge ihren ungehemmten Gang gelassen.

---

*) Beispiele davon in dem Artikel von Klose in Herzogs Realenc. XIII. S. 180. Doch hatte auch der edlere Rationalismus seine Vertreter. So an dem Generalsuperintendenten Karl Gottlob Sonntag, dem Freunde Herders. s. Eckardt, Die baltischen Provinzen Rußlands. S. 163 u. 183 ff.

**) Th. Harnack, Die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde. 1860.

Anders wurde es unter dessen Nachfolger Nicolaus I. Schon im Jahr 1838 reichte ein russischer Schulbeamter in Mitau dem Kaiser eine Denkschrift ein, worin deutsche Sprache, deutsche Sitte und protestantische Religion als die drei Uebelstände bezeichnet wurden, welche auszurotten seien.

Diesem Programm ist die russische Politik seit den Vierzigerjahren nachgekommen.*) Es entwickelte sich eine förmliche Propaganda zu Gunsten der griechischen Kirche, die mit den dort herrschenden agrarischen Verhältnissen in engem Zusammenhang steht. Durch allerlei Versprechungen und Vorspiegelungen von Seiten russischer Wanderprediger, als sollten die Uebertretenden durch Grundstücke ihrer deutschen Gutsherren beglückt werden, wurden an 50,000 Bauern (Letten und Esthen) verführt sich „anschreiben" d. h. auf den griechischen Glauben hin firmeln zu lassen. War dieser Schritt einmal gethan, so konnte ihn keine Reue wieder gutmachen. Der Rücktritt wurde als Staatsverbrechen gestraft und die rohesten Gewaltmittel gegen denselben angewendet. Auf's strengste verpönt war überhaupt jeder Uebertritt zu einer andern Confession als zur griechischen. Kinder aus gemischten Ehen gehörten selbstverständlich der Landesconfession an. Im April 1866 wurde jedoch diese Bestimmung aufgehoben,**) wie denn überhaupt unter Alexander II. Versuche gemacht wurden, den Nothständen abzuhelfen; doch nur mit geringem Erfolg. Demnach fand sich die evangelische Allianz***) im Sommer 1871 bewogen, eine Abordnung aus Europa und Amerika zu veranstalten, die, nachdem frühere Versuche nicht zu dem gehofften Ziel geführt, von dem russischen Reichskanzler Fürsten Gortschakoff zu einer Audienz in Friedrichshaven zugelassen, aber dahin beschieden wurde, daß des Kaisers Absichten durchaus wohlwollend und die Gerüchte über die Bedrückung der Protestanten ungegründet seien. Seither haben Augenzeugen bei ihrem Besuche in Rußland sich von der Wahrheit der erstern Behauptung überzeugt, obgleich der annoch dauernde Thatbestand noch keineswegs ein befriedigender zu nennen ist. Allerdings ist schon im

*) Harleß, Geschichtsbilder aus der lutherischen Kirche Livlands. 1869. Pfisterer, Die russische Propaganda in den Ostseeprovinzen, im „Kirchenfreund" 1871. S. 188. 200. 227. 244.

**) Eckardt, Die baltischen Provinzen Rußlands. S. 477.

***) Report of the deputation of the American branch of the evangelical Alliance appointed to memorializes the Emperor of Russia in behalf of religious liberty. New York 1871. Bock, Evangelische Allianz und russische Diplomatie. Berlin 1872.

Jahr 1870 durch einen kaiserlichen Befehl an den Erzbischof von Riga und Mitau den Bedrückungen Einhalt gethan worden, aber völlig gehoben sind die Mißstände nicht. *)

Wir stehen hiemit am Schlusse der Geschichte der einzelnen Confessionskirchen, der protestantischen, der römisch-katholischen, endlich der griechischen und der griechisch-russischen. **) Damit aber sind wir noch nicht am Ende der Kirchengeschichte, d. h. der Geschichte der Kirche Christi. Wir haben vielmehr aus dem Bisherigen die Ueberzeugung schöpfen müssen, daß in keiner dieser Confessionen die Kirche Christi beschlossen ist, wie sie dem Ideal des Stifters entspricht. Mußten wir auch als evangelisch-protestantische Christen die evangelische Heilswahrheit am reinsten ausgedrückt finden in der Confession, welche auf Grundlage der paulinischen Lehre die Rechtfertigung durch den Glauben (im Gegensatz gegen die Werkheiligkeit) zu ihrem Grunddogma macht und welche zugleich mit Abwehr menschlicher Traditionen und Satzungen das in der heil. Schrift enthaltene Wort Gottes als alleinige Norm des Glaubens anerkennt, daher auch die Verkündigung dieses Wortes in die Mitte der öffentlichen Gottesverehrung stellt und die Verbreitung der Schrift auch unter den Laien als bewährtes Mittel der Erweckung und Erbauung empfiehlt, so konnten wir uns doch im Verlauf unserer Betrachtungen der Beobachtung nicht entziehen, daß es an allerlei Mißverstand der protestantischen Lehre und an einseitiger Auffassung und Geltendmachung derselben nicht gefehlt hat. Wir haben gesehen, wie je und je auch in der evangelischen Kirche das Bedürfniß sich kundgab, die Heiligung in

*) L. v. Wurstemberger, Die Zustände in den russischen Ostseeprovinzen, in der Beilage zur A. A. Z. 1872. Nr. 73. 74.

**) Ueber die schon Band VI. S. 540 angeführten zahlreichen Secten der russischen Kirche vgl. auch noch weiter Bock, Rußlands Entwicklung. S. 77 ff. Neuen Ursprungs und dem gegenwärtigen Jahrhundert angehörend sind die Malakani, deren Stifter Ferenti sich für den Elias ausgab, der der Ankunft Christi vorangehe bei'm Eintritt des 1000jährigen Reichs. Wie Elias, so hoffte auch er in einem feurigen Wagen gen Himmel erhoben zu werden. Er fiel aber der Polizei in die Hände und starb im Gefängniß. — Zu den früher genannten Secten tragen wir nach die Philipponen, eine neue Art von Manichäern und die Beypoportschin, welche, ähnlich frühern Secten des Mittelalters, die Welt nach den vier Jahreszeiten sich verlaufen lassen. Der Frühling währte von Adam bis Salomo, der Sommer von da bis auf Christus, der Herbst dauerte bis zur Ankunft des Antichrists vor 200 Jahren. Seitdem ist der Winter angebrochen, welcher erst mit der triumphirenden Rückkehr des Herrn enden wird. Sie stimmen darin mit den Darbysten überein, daß sie den Verfall der Kirche schon von der apostolischen Zeit an datiren, und so halten sie auch nichts auf das Priester- oder Popenthum. Sie reinigen den Platz, wo ein Pope gesessen oder gestanden.

Gesinnung und Wandel, die oft hinter den geistlos aufgefaßten Begriff der Rechtfertigung bedenklich zurücktrat, wieder mehr hervorzuheben und im Wetteifer mit der werkthätigen katholischen Kirche auch der guten Werke sich zu befleißen. Wir haben auch wahrnehmen müssen, wie die Autorität der Schrift auf der einen Seite in einen todten Buchstabendienst ausartete, ja, wie trotz aller Abwehr menschlicher Autorität dem Buchstaben nach und nach eine Geltung beigelegt wurde, die sich mit dem protestantischen Princip der freien Forschung schlecht vertrug; wie aber auch auf der andern Seite das Recht der freien Forschung im Zusammenhang mit anderweitigen geistigen Bestrebungen der neuern Zeit eine Richtung nahm, welche den ewigen Wahrheitsgehalt der christlichen Offenbarung den Schwankungen philosophischer Meinungen preisgab und wie die Kritik bis zur absoluten Negation alles Positiven fortschritt. Wir haben gesehen, wie ein maßloser Subjectivismus die evangelische Kirche in eine Unzahl von Secten zerspaltete und wie die Abhängigkeit der einzelnen Landeskirchen von der Omnipotenz des Staates die freie Entfaltung des kirchlichen Lebens vielfach hemmte. Diesen Erscheinungen gegenüber mußten wir es begreiflich finden, wenn solche Gemüther, die sich gerne an eine feste Autorität anlehnen, diesen Haltpunkt in der römischen Kirche zu gewinnen suchten, in einer Kirche, die überdieß durch ihren reichen Cultus, durch ihre geschlossene Hierarchie, durch ihre wohlorganisirten Anstalten viel Anziehendes für den Einen und Andern haben konnte, der nun einmal seine religiösen Bedürfnisse in der protestantischen Kirche nicht befriedigt fand. Sollten wir aber deßhalb an der Zukunft dieser Kirche verzweifeln? Oder sollen wir ihr mit Mitteln aufhelfen, die dem Princip des Protestantismus widersprechen, ein protestantisches Papstthum, eine protestantische Hierarchie, ein protestantisches Mönchthum einführen, wozu es bei Manchen an Lust nicht zu fehlen scheint? Da wäre doch weit einfacher, geradezu in den Schooß der katholischen Kirche zurückzukehren. Das werden wir aber nicht wollen nach dem, was wir aus der neuesten Geschichte dieser Kirche soeben vernommen haben. Aber eben so wenig werden wir den Katholiken, die mit der Wendung, welche der Katholicismus durch das Unfehlbarkeitsdogma genommen hat, mit ihr zerfallen sind, zumuthen, ohne weiteres unserer protestantischen Kirche beizutreten, wie sie nun einmal ist. Wir begreifen, daß ihnen das Bild derselben, wie die Gegenwart es bietet, nicht sehr lockend sein kann. Wie die Sachen einmal stehn, so sind wir wohl darauf angewiesen, die beiden nebeneinander bestehenden Con-

fessionskirchen *) auch neben einander bestehen, ja eine auf die andere wirken zu lassen, und das wo möglich in Frieden. Eine kann von der andern noch immer lernen. Je mehr die katholische Kirche das Evangelium Jesu Christi in sich lebendig werden läßt, desto mehr wird auch sie zu einer evangelischen Kirche werden, was freilich ohne offenen Protest gegen das Unevangelische in ihr, ohne Protest gegen die päpstliche Unfehlbarkeit nicht geschehen kann, und je mehr die protestantische Kirche aus einer bloßen Theologen- oder Staats- oder Polizeikirche zu einer wahren Volkskirche sich gestaltet, in der Raum gegeben ist auch für verschiedene Richtungen, sobald sie auf dem einen Grund der evangelischen Verkündigung stehen: desto mehr wird sie an der rechten Katholicität gewinnen, an der es ihr bei ihrem Drang nach Besonderung bisher gefehlt hat. Mit einem Worte: Evangelium und Kirche gehören zusammen. Ohne evangelischen Grund und Inhalt bleibt eine jede Kirche, und wäre sie noch so großartig angelegt, in der That ein Babel, wie die Alten es schon nannten, und wird sich immer mehr als solches blosstellen, je mehr sie durch äußeren Pomp ersetzen will, was ihr innerlich abgeht. Aber ohne das Band kirchlicher Gemeinschaft wird die Predigt des Evangeliums zur Conventikelpredigt oder zur theologischen Schul- und Katheederpredigt, die bei den nicht Geschulten nur immer mehr Verwirrung und Spaltung anrichtet, statt gemeinsamer Erbauung. Eine evangelisch-katholische, nicht eine römisch-katholische Kirche ist es, der wir zuzustreben haben. Aller Protestantismus kann doch nur Mittel sein zum Zweck, allerdings ein nothwendiges Mittel. Darum wird auch der Bruch mit der Kirche Roms, wie er im 16. Jahrhundert sich vollzogen hat, auch jetzt noch als eine historische Nothwendigkeit sich herausstellen, die wir historisch zu begreifen, dogmatisch zu rechtfertigen und die wir als solche auch praktisch und factisch anzuerkennen haben. Gleichwohl dürfen wir über dem noch bestehenden Gegensatz der Confessionen die gemeinsamen Interessen nicht aus dem Auge verlieren, welche wir, seien wir Katholiken oder Protestanten, welche Alle, die mit Ueberzeugung sich Christen nennen, den nichtchristlichen und widerchristlichen Tendenzen gegenüber zu wahren haben, die in unserer Zeit sich kundgeben.

Unsere bisherige Betrachtung hat uns wohl zur Genüge gezeigt, daß schon im 17ten, weit entschiedener im 18ten und 19. Jahrhundert

*) Von der griechischen kann hier nicht die Rede sein. Auch sie kann ihre Zukunft haben, aber diese kommt einstweilen nicht in Betracht.

eine Richtung sich aufgethan, die erst nur in einzelnen Persönlichkeiten oder nur in den Kreisen, die sich geistig bevorrechtet glaubten, hervortrat, die aber mit der wachsenden Bildung mehr und mehr an Umfang gewann und der wir nicht unrecht thun, wenn wir sie als eine dem Christenthum mit mehr oder weniger Bewußtsein entgegenstehende, antichristliche Richtung bezeichnen. Daß hiebei vieles auf Mißverstand beruht, daß die oft ungeschickte Weise, das Christenthum zu vertheidigen, zu begreiflichen Verstimmungen gegen dasselbe geführt hat haben wir gleichfalls gesehen: doch gehen wir nicht zu weit, wenn wir neben einem unbewußten, mit Unklarheit der Erkenntniß ringenden Christenthum, das in vielen Gemüthern sich regt, auch eine wirkliche, bald in offener, bald in versteckter Weise hervortretende Feindschaft gegen das Evangelium in den Kundgebungen unserer Zeit erblicken. Das Christenthum müßte ja nicht das sein was es ist, wenn ihm nicht von jeher wäre widersprochen worden von dem Standpunkt aus, welchen der Apostel Paulus als den des „natürlichen Menschen" bezeichnet und für den Johannes den Collectivbegriff der „Welt" hat.

Von zwei Seiten her ist in neuerer Zeit die fernere Haltbarkeit des Christenthums bestritten worden, von theoretischer und von praktischer Seite, indem sowohl die Lehre des Christenthums, als die Lebensordnung, die es aufstellt, als einem überwundenen Standpunkt angehörend bezeichnet worden ist.

Von theoretischer Seite will man uns überreden, als ob die riesenhaften Fortschritte der Naturwissenschaften in neuerer Zeit eine Weltanschauung herbeigeführt hätten, die mit der christlichen, näher der biblischen Anschauungsweise*) nicht mehr übereinstimme. Von praktischer Seite hebt man die sociale Frage hervor, indem man behauptet, daß das Christenthum mit seinen Lebensordnungen den Forderungen nicht mehr zu genügen vermöge, welche die Zeit unter dem Einfluß der modernen Humanität an uns stellt.

Prüfen wir, was an diesen Einwendungen richtig und was unrichtig ist. Es geht die Frage zusammen in die alte Frage Johannis des Täufers, die er an Christum stellen ließ: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines Andern warten?"

Was nun die Naturwissenschaften betrifft, so mochte es uns früher zu einiger Befriedigung gereichen, daß gerade die größten Naturforscher

---

*) Gerade diese absolute Identificirung des Christlichen mit dem Biblischen hat viele Verwirrung angerichtet, wie wir in der Folge sehen werden.

des vorvorigen und auch noch des vorigen Jahrhunderts, ein Kepler, Newton, Pascal, Euler, Haller, Linné offenbarungsgläubige Christen waren, obgleich schon damals die von ihnen gewußten und entdeckten Naturgesetze mit den Anschauungen der Bibel nicht zu stimmen schienen; allein man wird uns entgegenhalten, diese Männer seien selbst noch in dogmatischen Vorurtheilen befangen gewesen und die seitherigen Fortschritte in den Naturwissenschaften seien nun so sehr Gemeingut aller Gebildeten, ja Gemeingut des Volkes geworden, daß bei dem erweiterten Gesichtskreise die biblische Anschauungsweise eine unhaltbare geworden sei. Betrachten wir erst die erwähnten Fortschritte selbst, so ist ja nicht zu verkennen, daß von den Naturwissenschaften aus ein Hebel nach dem andern in Bewegung gesetzt worden ist, die alte Sicherheit des unbedingten Bibelglaubens nach dieser Seite hin aus den Angeln zu heben. Erst waren es seit Copernicus und Galilei die astronomischen Entdeckungen, vor allem die Bewegung der Erde um die Sonne, welche mit der biblischen Kosmologie und mit einzelnen Stellen der Schrift, wie Josua 10. in Conflict kamen. Das war aber nur ein schwacher Anfang. Bedeutender wurden die Angriffe auf die Zuverlässigkeit der vorausgesetzten biblischen Offenbarung durch die Fortschritte der Geologie in Betreff des Alters der Erde und auf die Schöpfungsgeschichte. Endlich kamen die physiologischen, auf die vergleichende Anatomie sich stützenden Theorien über die Schöpfung des Menschen und sein Verhältniß zur Thierwelt (zum Affen) hinzu, welche nicht nur den biblischen Glauben, sondern auch den Glauben an die höhere Bestimmung des Menschen, den Glauben an sittliche Freiheit und persönliche Unsterblichkeit zu untergraben drohten. Der Materialismus trat auch in dem populären Bewußtsein mehr und mehr, oft in der rohesten und kraffesten Weise zu Tage, wofür jedoch die Naturwissenschaft mit ihren Resultaten nicht verantwortlich gemacht werden darf. Aus den neuesten Tagen stammt endlich die Darwin'sche Mutationstheorie, welche die Schöpfung der Gattungen, wie sie noch von Cuvier festgehalten wurde, beseitigt und alles auf dem Wege des Uebergangs aus der einen Form in die andere entstehen läßt, und damit den Schöpfungsbegriff aufzuheben scheint. Wie kann, wie soll diesen Entdeckungen gegenüber der christliche Glaube noch bestehen? Soll er sich von den Naturwissenschaften überwunden erklären und die Waffen strecken? Soll die christliche Theologie aufhören eine Wissenschaft zu sein? Oder sollen wir all diesen Thatsachen gegenüber die Augen verschließen und uns, wie auch wohl geschieht, damit trösten, daß das, was von den Männern des Faches als sichere Ent-

deckung ausgegeben werde, am Ende doch nur Hypothese der Gelehrten sei, die, wie jede Hypothese, wieder verschwinden werde, und darum müsse man die biblische Anschauungsweise fernerhin als diejenige festhalten, die sich trotz aller Versicherungen der großsprecherischen Naturforscher zuletzt doch als die einzig haltbare, weil auf göttliche Offenbarung gegründete bewähren werde? oder sollen wir endlich ein Abkommen zu treffen suchen mit den Resultaten der Naturwissenschaften, welche einfach zu ignoriren Thorheit wäre? sollen wir an den biblischen Berichten, z. B. am Schöpfungsberichte so lange deuteln und drehen, bis sie mit jenen Resultaten nothdürftig zusammenstimmen, indem wir etwa die sechs Tage, von denen die Schrift spricht, in sechs große Schöpfungsperioden ausstrecken auf dem Procrustesbett unserer Exegese?

Ich glaube, nichts von alledem sei das Richtige. Wir sollen uns allerdings mit unserm Glauben in ein Verhältniß setzen zu dem auf dem Wege der Forschung erweiterten Wissen, auch auf den Fall hin, daß vieles von dem, was jetzt mit Sicherheit behauptet wird, als Hypothese dahin fallen und einer neuern weichen werde. Aber diese Auseinandersetzung liegt auf einem andern Gebiete, als auf dem der exacten Naturforschung selbst. Ein dilettantisches Hineinreden, um nicht zu sagen Hineinpfuschen in die Arbeit der Naturforscher vom Standpunkt des Glaubens aus wird schwerlich bei den Fachmännern ein genügendes Gehör finden; aber auch das Hineinreden dieser Fachmänner in das Gebiet des Glaubens hinein, das Vielen von ihnen als eine terra incognita verschlossen ist, werden wir uns so lange verbitten müssen, als die Geheimnisse des Glaubens sich, wie bis dahin und wie ihre Natur es mit sich bringt, sich aller Beobachtung der exacten Naturforschung entziehen werden. Mit andern Worten: eine reinliche Scheidung der Gebiete, ein richtiges Verständniß über das, was Sache des Glaubens und Sache des empirischen oder auch des speculativen Wissens ist, wird allein zum friedlichen Ziele führen.

Vor allen Dingen wird man sich darüber zu beruhigen haben, daß der Glaube an die ewigen Thatsachen des Heils, der in den heiligen Schriften sowohl als in der ganzen Geschichte der christlichen Kirche seine urkräftige Bezeugung findet, auch dann nicht erschüttert wird, wenn die Weltanschauung unsrer Zeit nicht mehr dieselbe ist, die uns bei den biblischen Schriftstellern entgegentritt. Dieses Letztere müssen wir unbefangen zugeben. Man wird einmal darauf verzichten müssen und gerade im Interesse eines lebendigen und zweifellosen Glaubens darauf verzichten, in den biblischen Offenbarungsschriften Auf-

schlüsse über das finden zu wollen, was auf dem Wege der gewissenhaften Forschung und besonnenen Beobachtung, auf dem Wege des Experimentes allein gefunden werden kann. Die Bibel will und soll uns nicht ein Lehrbuch sein der Astronomie, der Physik, der Geologie und Physiologie. Sie will uns das Wort des Heils, den Rathschluß Gottes zu unserer Seligkeit offenbaren. Zu dieser Erkenntniß sind schon Männer wie Kepler vorgedrungen, und es wäre endlich an der Zeit, dieses offen, frei und ohne Rückhalt anzuerkennen. Was der Glaube des Christen als Grund des ewigen Heils zu ergreifen, was er festzuhalten hat den Lockungen und Verführungen der Sinnenwelt und den Sophismen des in der Sinnlichkeit befangenen Verstandes, dem Materialismus und Skepticismus gegenüber, das wird sich zu jeder Zeit an Gewissen und Gemüth der Empfänglichen bewähren, wie auch der Stand und Lauf der Gestirne, wie die Wandelungen der Erde mit ihren Höhen und Tiefen, wie die Gesetze des Werdens und Vergehens, wie Stoff und Kraft in ihrem Verhältniß zur Zeit u. s. w. im denkenden Geist sich reflectiren mögen. Mag die biblische, die kindlich-naive, die poetische Weltanschauung hundertmal von der Wissenschaft aufgegeben werden, so wird sie dennoch und wird nur um so reiner, um so unangefochtener den fruchtbaren Boden bilden für eine religiöse Weltbetrachtung, wie sie am Ende auch der wissenschaftlich Gebildete bedarf in den Momenten religiöser Erhebung. Wer wird es dem Dichter verargen, wenn er noch immer die Sonne als eine auf- und niedergehende und den aufgehenden Mond als den treuen Gefährten der Erde und die Sterne als die freundlichen Lichter begrüßt, die in diese Erdennacht hineinscheinen und die Sehnsucht nach all dem Hohen und Göttlichen in uns wecken, das wir einmal gewohnt sind in den Namen des Himmels zusammenzufassen? Bewegt sich doch unsere religiöse Weltanschauung immer noch zwischen Himmel und Erde und redet von himmlischen und irdischen Dingen nach Menschenweise, wie sehr auch gegen einen solchen Parallelismus die astronomische Wissenschaft Einsprache erhebt. Von dem Himmel, der des Höchsten Thron und von der Erde, die seiner Füße Schemel ist, weiß freilich die Naturforschung nichts. Sie kann den ganzen Himmel durchwandern mit ihren Blicken, und ihr Tubus weist ihr keinen Gott. Aber der Kindesglaube, wie ihn Christus verlangt, läßt sich darum diesen Himmel nicht nehmen. Er bevölkert ihn nach wie vor mit seinen Engelsgestalten, die den Thron des Ewigen umkreisen. Und was auf dem Gebiete der Astronomie, das gilt nun auch auf allen andern Gebieten der Naturforschung gegenüber. Mögen die Darwinisten den Erdenkloß, aus

dem, nach der biblischen Erzählung, Gott den Menschen schuf, noch so breit treten und ihn auf Myriaden von Jahren ausdehnen: den lebendigen Odem, den Gott, der Ewige, den Menschen einblies, werden sie uns nie erklären, so wenig sie das Ebenbild Gottes aus des Affen Gestalt werden herauslesen können. Sollen die Theologen und mit ihnen die Gläubigen sich bescheiden in ihren Grenzen halten der Naturforschung gegenüber, da wo es die Dinge dieser sichtbaren Welt gilt, so werden auch die Naturforscher (und die rechten thun es auch) den Vorstellungen des Glaubens gegenüber der Grenzen ihrer Arbeit sich bewußt werden und nicht verwegene Schlüsse ziehn in Absicht auf ein über diese Grenzen hinausliegendes Gebiet, zu denen sie durch keine vernünftige Logik berechtigt sind. Solche übermüthige, oft mit herzlosem Spotte vorgebrachte Bekämpfungen und Bemängelungen eines Glaubens, auf den sich diese Herren eben so wenig verstehen, als manche unter den Gläubigen auf ihre Wissenschaft, werden immer machtlos am Schilde des Glaubens zurückprallen. Es wird sich nur in umgekehrter Weise wiederholen, was von Galilei erzählt wird, der, nachdem er seine Lehre abgeschworen, sich mit den Worten soll erhoben haben, e pur se muove. So wird auch der Gläubige allen Anfechtungen des Unglaubens gegenüber mit der kühnsten Zuversicht sprechen: „Und der alte Gott lebt doch!" — Sobald also nur das Christenthum seiner eigenthümlichen Kraft sich bewußt wird, der sittlich religiösen Kraft, die nichts Geringeres bezweckt als die Wiedergeburt der Einzelnen wie der Gesammtheit zu göttlichem Leben, und solange die Vertheidigung des Christenthums, die Apologetik nicht ihre edelsten Kräfte da vergeudet, wo sie ihre Wirkung nothwendig verfehlen müssen, so lange wird auch der christliche Glaube von den Fortschritten der Naturwissenschaft nichts zu gefahren haben. Sie werden ihm vielmehr eine Aufforderung sein, sich nur desto energischer zusammenzunehmen im innersten Kern seines Wesens und der materialistischen Richtung der Zeit mit der Macht des Geistes zu imponiren, der als Geist der Weisheit, der Liebe, der Zucht seine Herrlichkeit entfaltet aus Gottes Gnaden.

Und dieß führt uns nun auf den zweiten Einwand, auf den, der von praktischer Seite her gegen das Christenthum erhoben wird. Das Christenthum, heißt es, hat sich überlebt. Mit seinen veralteten Ansichten von Reichthum und Armuth, von Obrigkeit und Untergebenen, mit seiner Anpreisung von Wohlthaten, die nicht mehr als Wohlthaten wollen empfunden, sondern als ein Recht gefordert sein, kann es den Anforderungen nicht mehr genügen, welche die fortgeschrittene Gesellschaft

an ihre Glieder stellt. Das ist die Sprache, wie sie der Communismus und Socialismus unsrer Tage führt. Und diese Sprache tritt noch unverhüllter, noch kecker, ja (sagen wir es gerade heraus) noch frecher auf, als auf dem theoretischen Gebiete die Sprache der Naturforschung.*) Man hat es ja genug gehört und bekommt es noch zu hören, wie die ganze Lehre von Gott und was dran hängt eine Erfindung der Pfaffen sei im Dienste der Reichen und Besitzenden, um die Menge im Zaum zu halten, wenn sie ihre Rechte an das Gemeingut der Menschheit herausfordert. Alle Anstrengungen der christlichen Liebe, das Elend der Armen zu mildern, werden als ein Werk der Heuchelei und der schlau berechnenden Selbstsucht geschildert. Man sieht auch in den großmüthigsten Opfern der Barmherzigkeit nur eine Abschlagsumme der Besitzenden an die Besitzlosen. Was sollen wir hiezu sagen? Müssen wir nicht in erster Linie bekennen, daß allerdings die Kirche selbst mit einen Theil der Schuld trägt? Nur zu oft ist in der That das Christenthum mißbraucht worden zu einem Deckmantel socialer Gebrechen, nur zu oft haben Vorurtheile der Geburt, des Besitzes, des Herkommens sich hinter scheinbar christliche Grundsätze verschanzt, um den billigen Forderungen zu entgehn, welche die Humanität an sie stellte. Man denke nur an die Beschönigung der Sklaverei mit Berufung auf die Bibel, an die unselige Verquickung monarchistischer, aristokratischer und absolutistischer Theorien mit der Orthodoxie des Christenthums. Aber auch hier soll der Mißbrauch uns nicht hindern, die wahre Lage der Dinge zu erkennen. Daß auch hier nicht geholfen ist mit dem lieblosen Verdammen derer, die bald gerechte, bald ungerechte Ansprüche an die Gesellschaft erheben, und daß es auch hier nichts hilft, mit dem Vogel Strauß den Kopf in den Sand zu stecken und zu thun, als sehe man nicht was vor Aller Augen liegt, daß aber auch hier ein falsches Abkommen mit den Begehrenden, ein falsches Nachgeben und Liebäugeln mit den communistischen Tendenzen nicht das Richtige sein kann, so wenig als ein barsches Abweisen derselben, das wird jeder Verständige uns zugeben. Daß auch hier die der Welt und den weltlichen Verhältnissen zugekehrte Seite im Kreislauf der

*) Wie die Theorie hier bereits in Praxis übergegangen, zeigen die wohlorganisirten Arbeiterverbindungen, wie sie unter dem Namen der Internationale seit 1866 in die Oeffentlichkeit getreten sind, nicht nur mit einem nationalen, sondern mit einem kosmopolitischen Charakter. Eine Uebersicht über die geschichtliche Entstehung und Entwicklung derselben in ihrem Zusammenhang mit den sittlichen Zuständen giebt ein Aufsatz in den „historisch-politischen Blättern für das katholische Deutschland" 1872 LXIX. 4. S. 281 ff.

Dinge sich verändert hat, daß unsere socialen Zustände wesentlich andere sind als zu den Zeiten der mosaischen Gesetzgebung, und auch andere als zur apostolischen Zeit, ja auch andere als im Zeitalter der Reformation und weiterhin, wer kann das leugnen? Die Gründung der freien Staaten von Nordamerika, die französische Revolution und all die Revolutionen, die seither ihr auf dem Fuß gefolgt sind, haben einen eben so gewaltigen Einschnitt gemacht auf dem Gebiete des praktischen Christenthums als die Fortschritte in den Naturwissenschaften auf dem theoretischen. So ist, um nur einiges anzuführen, die Abschaffung der Sklaverei und Leibeigenschaft, eine Frucht der neuern Zeit, gewiß dem Geist des Christenthums gemäß, aber durch den Hinzutritt noch anderer als der christlichen Elemente zur Reife gelangt. So sind die Folter und die barbarischen Strafen, die man früher mit dem orthodoxen Christenthum nicht nur verträglich, sondern ihm entsprechend fand, aus der Justiz verschwunden.*) So haben in der Staatswirthschaft neue Ideen sich Bahn gebrochen, den alten Gewohnheiten gegenüber. Dabei haben ja allerdings auch biblische (alttestamentliche) Einrichtungen, wie der Zehnten, anderen Formen der Besteuerung weichen müssen. So sind die Vorstellungen über das, was unsere Vorfahren als „Wucher" bezeichneten und was die strengen Christen lange Zeit verabscheuten, andere geworden bei den durchaus veränderten Verhältnissen des Capitals. Und welche ganz andere Dienstverhältnisse sind durch den großartigen Aufschwung der Industrie geschaffen worden! Sie mögen uns als nicht erfreulich erscheinen im Vergleich mit den früheren patriarchalischen Zuständen. Aber auch hier heißt es: „Schickt euch in die Zeit." Ein hartnäckiges Beharren auf dem Alten hilft da nicht; wohl aber verdient alles, was zur Ordnung der Verhältnisse von Arbeit Gebenden und Arbeit Leistenden in unsrer Zeit geschieht, Beachtung und Anerkennung. Auch die Wohlthätigkeit kann sich nicht mehr in der

*) Wie u. a. aus der neueren Gesetzgebung die Todesstrafe nach und nach zu verschwinden droht, ist bekannt. Ueber die Rechtmäßigkeit ihres Fortbestehens oder ihrer Abschaffung werden die Meinungen sich noch längere Zeit entgegenstehen. Aber gerade an diesem Beispiel läßt sich zeigen, wie übel gethan es ist, solche auf dem Boden des Rechts liegende Fragen mit dem christlichen Glauben in Verbindung zu bringen und daraus eine Lebensfrage für den letzteren zu machen. So wenig sich mit der Bibel in der Hand die physikalische Weltanschauung derselben unsrer Zeit aufdringen läßt, so wenig auf dem Gebiete der Gesetzgebung die alttestamentliche Justiz. Es heißt auch hier die Gebiete verwirren, wenn man die Beibehaltung der Todesstrafe zu einem theologischen Dogma stempeln will, von dem ein rechtgläubiger Christ nicht abgehen dürfe, während die Gründe dafür anderswoher zu nehmen sind.

einfachen biblischen Form vollziehen: „Brich dem Hungrigen dein Brot und die nackt sind führe in dein Haus." Der sogenannte Pauperismus ist der Gegenstand ernster, tiefer Studien geworden. Und diesen Erscheinungen gegenüber hört man denn wohl auch das Wort laut werden, es seien andere Mächte nöthig, als die Macht des Christenthums, hier auszuhelfen. Und dennoch wagen wir die Behauptung, daß auch hier nur die Formen sich geändert haben, daß es aber noch immer die Macht der erbarmenden Liebe ist, wie das Christenthum sie lehrt und übt, welche den Ausschlag giebt. Was helfen alle nationalökonomischen Theorien, alle statistischen Tabellen, alle noch so fein combinirten Berechnungen, wenn dieser Hauch der Liebe fehlt? Den aber kann niemand willkürlich schaffen, so wenig als den belebenden Frühlingshauch. Mit christlichen Redensarten freilich, mit einem „Helf dir Gott" ist dem Armen noch nicht gedient (Jac. 2. 15 f.) und solange wir das Wort Gottes unvermittelt als Ersatz ihm bieten wollen in Bibeln und Tractaten, wo er nach Brot schreit, so weist er es mit Hohn von sich. Aber dennoch wird es bei dem Spruche bleiben müssen, daß der Mensch nicht lebt vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes geht. Hier muß die christliche Liebe dienend eintreten und gerne in der Anwendung ihrer Mittel von denen lernen und mit denen sich verbinden, die nicht ihres Glaubens sind. Humanität und Christenthum müssen sich die Hand reichen, statt sich gegenseitig abzustoßen und spröde zu thun gegeneinander. Da gilt es denn auch, nicht am alten Buchstaben der Satzung zu halten, sondern sich einzuleben in die neuen Formen, wie die Zeit, nicht ohne Gottes Zulassung sie geschaffen hat. Und je weniger die christliche Liebe sich ermüden läßt Gutes zu thun, je weniger sie auch durch Hohn und Spott sich irren läßt in ihrem Thun; je mehr es ihr gelingt, das weitverbreitete Vorurtheil zu zerstören, als seien es Zwecke der Selbstsucht, die sie verfolge, als sei das Christenthum nur da zum Schutz der erblichen Throne oder der Standesvorurtheile oder gar des Geldsackes; je ernster sie sich in sich selbst zusammennimmt und stets von neuem wieder sich auf das Wort besinnt: „Laß dich nicht das Böse überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem," desto gewisser wird doch am Ende *sie* es sein, der auch noch in unsrer Zeit das Loos zufällt, die Nothstände zu heilen, welche einmal doch in ihren tiefsten Wurzeln mit der *Sünde* verwachsen sind, von der *Christus* allein uns gründlich erlösen kann. Ist es nun aber so — allen Fortschritten des Wissens gegenüber der unbeirrte *Glaube*, allen Wandelungen der socialen Zustände gegenüber die uneigennützige *Liebe*, welche beide sich

als das in allem Wechsel **Bleibende** bewähren, so wird auch die **Hoffnung** nicht fehlen, daß die Religion des Glaubens und der Liebe sich auch als die **Religion der Zukunft** bewähren wird, an die wir uns gewiesen sehen.

Ich habe mich etwas weit vom Boden der Geschichte entfernt und auf den der allgemeinen Betrachtung verirrt. Doch nein! Eine Verirrung kann ich es nicht nennen, wenn ich mir den Zweck klar mache, den ich von Anfang an bei diesen Vorlesungen im Auge hatte. Wozu anders habe ich bis dahin die Geschichte der christlichen Kirche in einer Reihe von Vorlesungen Ihnen vorgetragen? Doch wohl nicht, um geschehene Dinge zu erzählen, die uns weiter nicht als höchstens der Kurzweil halben berühren. Ich habe mir demnach erlaubt, ja ich habe es für geboten erachtet, da wir nun am Ziel unserer langen Erzählung des Geschehenen angelangt sind, auf die Frucht hinzuweisen, die uns daraus für die Gegenwart erwachsen soll.

Und doch sind wir noch nicht völlig am Ziele. Ueber die Verbreitung des Christenthums unter den nichtchristlichen Nationen, über die Wirksamkeit der christlichen Mission nach außen, der protestantischen wie der katholischen, gedenke ich noch schließlich in den beiden nächsten Vorlesungen zu reden.

Einunddreißigste Vorlesung.

Die Missionsthätigkeit nach außen. — Gründung von Missionsgesellschaften und Bildung von evangelischen Sendboten in der protestantischen Kirche. Ueberblick über die Verbreitung des Christenthums unter den Heiden in allen Welttheilen. Heinrich Martyn und Reginald Heber in Indien. Morrison und Gützlaff in China. — van der Kemp und Kicherer in Südafrika. — Das Christenthum in Madagascar und in Westafrika. Schicksale desselben in Abessinien. — Missionsversuche unter den Feuerländern Amerika's. — Die Südseeinseln. — Capitän Wilson. — Die Mission auf Tahiti. — Die Sandwichinseln. — Neuseeland (Samuel Marsden), Neu Holland und die Papuas.

Zwei gemeinsame Interessen waren es, die wir das letzte Mal als über den Confessionen stehend, dem christlichen Leben als solchem zugewendet bezeichnet und deren Wahrung wir als eine gemeinsame Aufgabe sowohl der Katholiken als der Protestanten betrachtet haben. Wir nannten zuerst das apologetische Interesse, d. h. die Aufrechterhaltung und Vertheidigung des Christenthums, als einer göttlich beglaubigten, auch für alle Zukunft göttlich berechtigten Religion gegenüber den Angriffen des Unglaubens und der Mächte, welche der Unglaube unsrer Zeit zu seinen Bundesgenossen aufruft, der Macht der fortgeschrittenen Wissenschaft, besonders der Naturwissenschaft auf der einen, der Macht der socialen Verhältnisse auf der andern Seite. Ein zweites gemeinsames Interesse, das wir auch schon vorläufig genannt, bleibt uns jetzt noch zu besprechen übrig: es ist dieß die Verbreitung des Christenthums nach außenhin, die Heiden- und Judenmission.

Wir haben in unsern frühern Vorträgen *) nachgewiesen, wie die katholische Kirche hierin einen bedeutenden Vorsprung vor der protestantischen hatte. Die großartigsten Mittel standen ihr zu Gebot, das Institut der Propaganda und die für die Mission auserschenen Orden, unter

*) Vorl. Bd. IV. S. 508 f., V. S. 539, VI. S. 543 ff.

denen der Jesuitenorden vom Beginn seiner Gründung an hervorleuchtete. Die protestantische Kirche konnte erst dann sich anschicken, das Evangelium von ihrem Standpunkt aus und nach ihren Grundsätzen in der weiten Welt zu verbreiten, nachdem sie in ihrem eignen Heimathlande zu einiger Consistenz gekommen war. Schwache und zum Theil mißlungene Versuche begegneten uns schon im 16ten und dann im Anfang des 17. Jahrhunderts. Nicht im Namen der Kirche, die keine Vollmachten zu ertheilen hatte, sondern im Namen Gottes und im Vertrauen auf ihn hatten es Einzelne unternommen, die Predigt von Christo hinauszutragen in die Heidenwelt. Bald aber fanden solche Bestrebungen Unterstützung in freiwillig sich bildenden Gesellschaften zur Verbreitung des Evangeliums, wie wir solche zuerst in England haben entstehen sehen.

Unter den christlichen Regierungen war es die des Königs Friedrich IV. von Dänemark gewesen, welche zuerst eine Mission, die Mission von Trankebar und die Bekehrung der Lappländer auf amtlichem Wege einleitete. Die Organe dieser missionirenden Thätigkeit mußten erst geschaffen werden, und da war es die Halle'sche Schule mit ihrer pietistischen Richtung, welche die geeigneten Werkzeuge in Männern darbot, deren Glaubenseifer, deren ausdauernde opferfreudige Liebe mit den Sendboten aus der katholischen Kirche wetteiferte. Neben einem Xaver, Ricci, Schall werden die Namen eines Ziegenbalg und Plütschau und mit ihnen die eines Thomas Westen und Hans Egede stets mit hoher Anerkennung genannt werden. Sodann waren es die kleinern religiösen Gemeinschaften, wie vor allen die der evangelischen Brüdergemeinde, aber auch die der Methodisten und Baptisten, welche das Missioniren mit einer ihren religiösen Anschauungen entsprechenden bewunderungswürdigen Thätigkeit betrieben.

Es liegt nun in der Natur der Sache, daß eine jede Verkündigung des Evangeliums in der Heidenwelt auch das religiöse, das dogmatische Gepräge tragen wird, das ihrer Eigenart aufgedrückt ist. Die katholische Kirche verfolgte von Anfang an eine andere Missionspraxis, als die protestantische. Sie verbreitete mit dem Christenthum den katholischen Glauben, die katholischen Bräuche, die katholische Sitte. Sie knüpfte ihre Thätigkeit an das Institut der Kirche und ging vor allem darauf aus, nicht sowohl einzelne Seelen Christo, als ganze Massen der Kirche zuzuführen. Anders die protestantische Kirche. Wo die katholische Mission mit dem Crucifix, den Reliquien und dem Meßapparate voranschritt, da trug die protestantische die Bibel vor sich her und machte sie durch

Uebersetzung in die Landessprache den Neubekehrten zugänglich. Die Gemeindebildung auf Grundlage des Wortes und der Predigt genügte auch ohne Anschluß an den Organismus einer hierarchisch gegliederten Kirche. Daß übrigens auch das Verfahren der katholischen Missionare nicht überall dasselbe war, daß die jesuitische Bekehrungsweise mit der der übrigen Orden, wie der der Dominicaner, in Conflict gerieth und daß sie durch diesen Streit auch dem päpstlichen Stuhl Verlegenheiten bereiteten, haben wir gleichfalls gesehn.

Vollends aber mußte bei der protestantischen Mission dieselbe Verschiedenheit der religiösen Richtungen hervortreten, die wir in der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus haben auftauchen sehen. Die rationalistische Richtung war von vornherein nicht dazu angethan, einen regen Eifer für die Heidenmission zu entwickeln. Sie beschwichtigte sich u. a. gerne mit der Annahme, daß auf dem Wege der Cultur auch nach und nach so viel Christenthum unter die nichtchristlichen Völker sich verbreiten werde, als ihnen zuträglich sei, und überließ das Schicksal der Heiden den Wegen der alles leitenden Vorsehung, der man nicht durch einen unzeitigen Bekehrungseifer vorgreifen müsse. Auch viele Orthodoxe waren derselben Meinung. Es ist sich daher nicht zu verwundern, daß Missionstrieb und Missionseifer zunächst in den Kreisen uns begegnet, die man als die pietistischen zu bezeichnen gewohnt ist, und daß daher alles, was von da ausging, auch das Beste und Gelungenste, von der öffentlichen Meinung mit verdächtigen Augen betrachtet wurde. Erst allmälig besann sich auch die evangelische Kirche von sich aus wieder auf das ursprüngliche Mandat ihres Stifters, das doch ihr, als der Kirche Christi gegeben sei, nämlich, die Predigt des Evangeliums in alle Welt zu tragen. Oder sollte dieses Mandat wirklich nur der katholischen Kirche gelten und nicht mit eben so großem, wenn nicht mit größerem Rechte der auf das Evangelium sich gründenden, nach Gottes Wort reformirten protestantischen Kirche? Solche Fragen stellten sich auch die, welche sonst von den pietistischen Kreisen sich fern hielten, aber darum nicht weniger den Anspruch des Christenthums theilten, eine Religion der Menschheit zu werden, und so wurde denn das Interesse an der Mission nach und nach ein allgemeineres, wenn auch noch immer durch viele Vorurtheile der einen oder andern Art gehemmtes und getrübtes. Der katholischen Kirche gegenüber fand sich die protestantische auch jetzt noch immer im Nachtheil dadurch, daß sie keine sichtbare, in sich abgeschlossene Körperschaft nach außen darstellte, sondern in einzelne Landeskirchen zerfiel, in deren Namen und Auftrag doch schwerlich eine Mission aus-

gehen konnte. Schon die materiellen Mittel hätten dazu gefehlt. Einzig die Hochkirche Englands konnte hier einigermaßen der römischen Concurrenz machen in Absicht auf die Mittel, über die sie verfügte.

Und so war es denn zum großen Theil die freiwillig sich bildende Vereinsthätigkeit, an welche die Mission der evangelischen Kirche sich gewiesen sah. Und hatte nicht diese freiwillige Thätigkeit auch wieder ihre Vorzüge vor der amtlich-kirchlichen? und mußte nicht das Interesse an ihr ein lebendigeres werden in dem Maß, als es eben ein freiwilliges war und noch ist? Der Erfolg hat auf diese Fragen geantwortet. Es gehört wesentlich mit zu den hervorragenden Erscheinungen auf dem religiösen Gebiete des neunzehnten Jahrhunderts, daß gerade der Zusammentritt von Missionsvereinen, die Bildung von Missionszöglingen, die Aussendung von Missionaren in die Heidenwelt und von Bildung christlicher Gemeinden daselbst in eben jene Zeit fällt, die wir, im Zusammenhang mit den großen europäischen Ereignissen, als die Zeit der religiösen Erweckung bezeichnet haben. Dieß tritt recht augenscheinlich zu Tage in der Gründung der Basel'schen Missionsgesellschaft im Jahr 1816. *)

Der Gedanke zu Gründung einer Missionsschule in Basel ging zunächst von der deutschen Christenthumsgesellschaft aus, von der wir früher **) gesprochen haben, oder, genauer, von ihrem Secretär C. F. Spittler. Der Ausführung des Gedankens kamen aber die Zeitereignisse zu Hülfe. Bei dem Durchmarsch der Alliirten über die Rheinbrücke Basels in den Jahren 1813—15 konnte man unter der russischen Armee auch Gestalten erblicken, welche noch in höherem Grade als die Kosaken die Aufmerksamkeit auf sich zogen. Es waren die Baschkiren, Kalmücken, Kirgisen, theils dem Islam, theils noch dem baren Heidenthum zugethan. Wie? sollte nichts gethan werden für ihre Bekehrung zum Christenthum? Diese Frage regte sich als Gewissensfrage in frommen Gemüthern. Dazu kam die dankbare Stimmung in Folge der göttlichen Bewahrungen, welche Basel während des Krieges erfahren hatte. Sollte dieser Dank nicht auch in der That sich äußern? Dieser Gedanke fand Anklang bei einigen Freunden Spittlers. Auf dessen Wunsch hin sollte nun auch sofort ein Comité zusammentreten, um sich als Missions-

*) W. Hoffmann, Die evang. Missionsgesellsch. zu Basel. Basel 1842. Ostertag, Entstehungsgeschichte der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel. Basel 1865 u. dessen Artikel „Protest. Missionen" in Herzogs Realenc. IX. S. 595 ff.

**) 17te Vorl. von Bd. VI.

gesellschaft zu constituiren. Damals glaubte man einen solchen Schritt nicht thun zu dürfen ohne obrigkeitliche Genehmigung. Auch diese erfolgte den 26. Juli 1815. Dr. Steinkopf in London unterstützte das Unternehmen mit seinem Ansehn und einige der zusammengetretenen Missionsfreunde, unter ihnen von den angesehensten Männern der Stadt, mit ihren Beiträgen an Geld, die nach und nach reichlicher flossen. Von den Geistlichen der Stadt erscheint Niclaus von Brunn von St. Martin unter den Gründern, während Andere sich mehr zuwartend verhielten. Am 15. September 1815 wurde die erste, den Entwurf berathende Sitzung gehalten. Als Inspector der nunmehr beschlossenen Missionsschule wurde der Württembergische Magister Christian Gottlieb Blumhart berufen, der den 17. April 1816 eintrat. Es waren auch zumeist schwäbische Jünglinge aus dem Bürger- und Bauernstande, die als Zöglinge in das neue Institut eintraten. Doch auch von anderwärts meldeten sich junge Männer zur Aufnahme. So der russische Graf Zaremba, der von seinen Familienverbindungen sich losgemacht, um dem Drange seines Herzens als Verkündiger des Christenthums in der Heidenwelt zu folgen. Der Geschichte der Basler Missionsgesellschaft weiter nachzugehn liegt nicht in unsrer Aufgabe. Ihren Leistungen werden wir später begegnen. Wer sich genauer unterrichten will, den können wir an das bald nach der Stiftung herausgegebene Missionsmagazin, an den Heidenboten und andere Zeitschriften verweisen. Nur das sei noch bemerkt als ein nicht zu unterschätzender Vorzug der Basler Mission vor andern ähnlichen Anstalten, die später in Deutschland sich erhoben, daß der confessionelle Unterschied zwischen Lutheranern und Reformirten gleich von Anfang an als unerheblich betrachtet wurde, der großen Aufgabe gegenüber, welche die evangelische Mission sich stellte. Noch ehe die Union in Preußen und andern Ländern förmlich abgeschlossen wurde, zeigte sich hier eine Union vor der Union. Man fragte gar nicht nach den Unterschieden. Der Boden, auf dem die Anstalt sich erhob, war ein reformirter und die Meisten der Mitglieder waren als geborene Basler reformirter Confession. Spittler und Blumhart als Württemberger waren Lutheraner. Die Zöglinge gehörten beiden Confessionen an. Neben den Württembergern befanden sich auch Schweizer. Der Glaube an Christus und sein Heil, allerdings in der streng supranaturalistischen, biblisch-orthodoxen Form, wohl mit überwiegender pietistischer Färbung, war das gemeinsame Band, das die Mitglieder umschlungen hielt und das auch auf den festlichen Jahresver-

sammlungen und in den von der Gesellschaft herausgegebenen Schriften zu Tage trat, und so ist es so ziemlich bis zur Stunde geblieben.

Nach dem Vorgange Basels entstanden nun auch weitere Missionsinstitute. So die Pariser (1824), die Lausanner (1827), die rheinische Missionsgesellschaft (1829) mit ihrem Sitz in Barmen und Elberfeld. In Berlin hatte schon früher (1800) der Pastor Jänicke auf eigne Hand hin, ohne Anschluß an ein Comité eine Missionsschule errichtet, in welcher einfache junge Leute, meist Handwerker, zu Missionaren gebildet wurden. Erst nach seinem Tode (21. Juli 1827) kam die Anstalt unter die Leitung eines Comité. So bildete sich die Berliner Missionsgesellschaft. Aus einem Bremer Missionsverein ging im Jahr 1836 die norddeutsche Missionsgesellschaft hervor. In demselben Jahre bildete sich die Dresdener Missionsgesellschaft, welche das lutherische Bekenntniß zur Grundlage ihrer Thätigkeit nahm und darin einen entschiedenen Gegensatz zur Berliner Mission bildete.*) Auch der Pastor Harms zu Hermannsburg in der Lüneburgerhaide errichtete im Jahr 1853 eine Missionsanstalt nach eigenen Grundsätzen, die sich nicht immer als die humansten erwiesen.

Bei diesem Umfang, den, noch abgesehn von der Wirksamkeit nach außen, das Missionswesen fast in allen Gegenden der protestantischen Kirche nahm (denn auch in Amerika bildeten sich Missionsvereine der verschiedenen Denominationen), mußte auch die Theologie ihr Augenmerk auf diese immerhin merkwürdige Erscheinung des kirchlichen Lebens richten. Je mehr man zu der Einsicht gelangte, daß die Aussendung ungelehrter, meist sogar ungebildeter Laien nicht ausreiche, am wenigsten da, wo es galt, in der Cultur fortgeschrittene Nationen zu gewinnen; je mehr Vorsorge zu wissenschaftlicher Ausbildung der Missionare getroffen wurde, desto mehr mußte man sich über die Frage klar werden, welches Maß des Wissens für die auszusendenden Boten des Heils das erforderliche sei, welche Methode des Unterrichts am sichersten zum Ziel führe. Schon hierüber waren die Meinungen sehr getheilt, abgesehn von den principiellen Gegensätzen innerhalb der theologischen Wissenschaft selbst. Nicht nur aber für die auszusendenden Missionare, auch für die Theologen der Landeskirche wurde die Frage, welche Stellung die Kirche den Missionsbestrebungen gegenüber einzunehmen, wie weit sie sich an denselben zu betheiligen habe, mehr und mehr zu einer Lebens- und Gewissensfrage. Von den Universitätslehrern wird uns Krafft in

*) Harleß, in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift vom Jahr 1840.

Erlangen als der Erste genannt, der ein Collegium über Missionsgeschichte gelesen. *) Auch Lücke in Göttingen, den man nicht zu den pietistischen Kreisen zu zählen gewohnt ist, regte die Frage an, ob nicht auch die Missionswissenschaft in den Organismus der theologischen Wissenschaft aufzunehmen sei. Solchen Anforderungen zu entsprechen, hat denn auch W. Hoffmann, der Nachfolger Blumharts in Basel (nunmehr Generalsuperintendent in Berlin) die „Missionsfragen" vom wissenschaftlichen Standpunkt aus beleuchtet (1847), wie ihm überhaupt eine gründlichere theologische Ausbildung und Durchbildung der Auszusendenden am Herzen lag. Gleichwohl regte sich von anderer Seite immer noch der Widerspruch gegen die Missionssache überhaupt oder doch gegen das eingeschlagene Verfahren; namentlich wurde der verhältnißmäßig geringe Erfolg der Leistungen, im Vergleich mit den dafür gebrachten Opfern, als ein Hauptargument dagegen aufgeführt. **) Solchen Angriffen ist jedoch die „Missionsgemeinde", wie die durch das gemeinsame Streben Verbundenen gerne sich nennen, die Antwort nicht schuldig geblieben. Zu einer völligen Verständigung wird es schwerlich kommen, da die Voraussetzungen, von denen die Streitenden auf beiden Seiten ausgehn, zu verschieden sind und zu sehr mit den Grundanschauungen über das Wesen des Christenthums und der Kirche zusammenhängen, als daß man die Frage in ihrer Vereinzelung zum Abschluß bringen könnte. Nur so viel sei bemerkt, daß man sich von Herzen zur Sache der Mission bekennen, ihr hohes Ziel im Auge behalten, ihre, wenn auch nur langsam fortschreitenden Siege mit Interesse verfolgen kann, ohne mit allem einverstanden zu sein, was die Ausführung, die Wege und Mittel betrifft, die zum Ziele hinführen sollen.

---

*) Herzogs Realenc. VIII. S. 38.

**) Schon gleich bei'm Entstehn der Basler Mission äußerten nicht nur Gegner des Christenthums, auch nicht nur rationalistische Bekenner desselben, sondern entschiedene Vertheidiger des positiven Offenbarungsglaubens Bedenken gegen die Opportunität der Sache. Im Volke hieß es vielfach, es seien noch Heiden genug zu bekehren im eignen Lande, man brauche nicht hinauszugehn. Und so sprachen auch Geistliche, wie der ehrwürdige Müslin in Bern, der meinte, solange noch der Volksschulunterricht in der Schweiz so sehr im Argen liege, daß die Schulmeister mit höchstens 50 Liv. besoldet würden, so lange sei es unrecht, die vorhandenen Mittel „auf den Unterricht weit entfernter Heiden und Muhammedaner zu wenden". Berner Taschenbuch 1872. S. 65. — Wie die Reformpartei der heutigen Zeit das Missionsbestreben ansieht, geht aus der Schrift von Ernst Friedrich Langhans hervor: Pietismus und Christenthum im Spiegel der äußern Mission. Leipzig 1864, wogegen: Die Mission vor dem Richterstuhl der Immanenz (evang. Missionsmagazin, neue Folge IX. 1. 2.) u. a. m.

Um zu einer Uebersicht der bisherigen Erfolge zu gelangen, wird es am besten sein, wenn wir nicht sowohl die Leistungen jeder einzelnen Gesellschaft oder Denomination nach einander aufzählen, als vielmehr alles, was zur Ausbreitung des Christenthums unter den nichtchristlichen Völkern in diesem Jahrhundert geschehen ist, soweit dieß möglich ist, in ein Gesammtbild zusammenstellen. Zu diesem Ende halten wir es auch für angezeigt, die früher von uns gemachte Scheidung zwischen der katholischen und der protestantischen Mission fallen zu lassen und nur an geeignetem Orte zu berichten, was von der einen und von der andern Seite geschehen ist.

Wir schlagen einfach die Karte auf. Da bietet sich uns sofort das von Europa*) nach Asien sich hinüberstreckende Rußland sowohl zeitlich als räumlich als den Ausgangspunkt dar, von dem wir unsere weitere Rundschau zu nehmen haben. **) Wir haben vernommen, wie der Anblick jener russischen Steppenvölker, deren Repräsentanten im Heer der Verbündeten erschienen, den Anstoß zur Basler Mission gegeben. Dahin waren nun auch die ersten Blicke derselben bald nach ihrer Stiftung gerichtet, nämlich auf die Kaukasusländer am schwarzen Meer. Schon im Jahr 1822 gingen die beiden Missionszöglinge Zaremba und Ditrich nach Astrachan, um von da aus ihre Wirksamkeit nach Grusien, Armenien, Persien auszudehnen. Schuschah, in der Nähe des kaspischen Meeres bildete den Mittelpunkt dieses Missionsbereiches. Die wohlmeinenden Gesinnungen Alexanders I. hatten diese Unternehmungen begünstigt. Anders wurde es unter seinem Nachfolger Nicolaus I., der in einem Ukas vom 23. August 1833 der gesammten südrussischen Mission ein Ende machte.

*) Als Nachtrag zu Europa mag die Notiz angeführt werden, daß die Mission in Lappland, von der wir Bd. VI. S. 549 ff. gehandelt haben, noch immer der Pflege bedarf. Wir erinnern uns, wie im Jahr 1864 ein Lappenmädchen, Maria Magdalena Marsdotter den Weg von 200 Meilen nach Stockholm nicht gescheut hat, um dem König in Betreff der christlichen Zustände ihres Landes ihre Bitten an's Herz zu legen. Durch Vermittlung des französischen reformirten Predigers Röhrich wurden sodann im Jahr 1865 zwei Rettungsanstalten für die Lappen gegründet.

**) Eine solche können wir selbstverständlich nur in den allgemeinsten Zügen geben. Außer den vielen Missionsschriften, Missionskarten und statistischen Tabellen verweisen wir für die früheren Jahrzehnte auf: Zschokke, Darstellung der gegenwärtigen Ausbreitung des Christenthums auf dem Erdball. Aarau 1819; für die folgende Zeit bis um die Mitte des Jahrhunderts auf: Sondermann, Tabellarische Uebersicht über die protestantischen Missionsgesellschaften, Missionsstationen und Missionen der Gegenwart. Mit 3 Missionskarten. Nürnberg 1846; — aus der katholischen Kirche auf: Wittmann, Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen seit der Glaubensspaltung. Augsburg 1842. II.

Gehen wir nun tiefer in das innere Asien hinein, so erinnern wir uns, wie Ostindien schon früher durch die Jesuiten bearbeitet worden war und wie dann im 18. Jahrhundert die dänisch-halle'sche Mission von Trankebar auch den protestantischen Heilsboten ein Feld eröffnete, auf dem wir Männer wie Schulz und Schwartz eine gesegnete Thätigkeit haben entwickeln sehn. Merkwürdig ist nun, daß, während die katholische Kirche durch den Abbé Dubois im Jahr 1823 in ihren Hoffnungen auf die Bekehrung der Indier bedeutend heruntergestimmt wurde,*) die protestantische Mission daselbst sich nicht entmuthigen ließ, sondern im Gegentheil einen neuen Aufschwung nahm. Schon im Jahr 1792 hatte der sprachgelehrte Baptistenprediger William Carey, der erste englische Missionar, der nach Indien segelte, die Mission Serampur in Bengalen gegründet. Erst im Jahr 1803 konnte er sein Werk weiter ausdehnen. Sodann reiste im Jahr 1805 wiederum ein Engländer, Heinrich Martyn,**) aus der Provinz Cornwallis gebürtig, nachdem er in Cambridge seine Studien gemacht, im Dienste der englischen Mission nach Indien. Er übersetzte das Neue Testament in die Hindostanisprache, das sodann im Jahr 1808 in Calcutta gedruckt wurde. Auch nach Persien drang er vor, bis nach Ispahan und Teheran und erreichte das königliche Hoflager. Er starb auf der Heimreise in sein Vaterland, in Kleinasien den 10. October 1812.

Im Jahr 1813 brachte Dr. Buchanan, der auf einer Reise den Zustand des Christenthums in Asien kennen gelernt hatte, die Sache der ostindischen Mission auf's neue zur Sprache. Die englische Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erkenntniß brachte dieselbe vor das Parlament. Es wurde der Beschluß gefaßt, den britischen Besitzungen Ostindiens eine eigne Kirchenverfassung zu geben. Calcutta wurde (1815) zum bischöflichen Sitz für die anglicanische Kirche bestimmt, Bombay und Madras als Suffraganbisthümer (1835) damit verbunden. Als Bischof von Calcutta wirkte bis an seinen Tod 1826 der würdige Reginald Heber.***) In gleichem Sinne arbeitete Daniel Wilson (1838 bis 1. Januar 1858) als Metropolit von Indien. Unter ihm erhob sich die Kathedrale von Calcutta und befestigte sich der religiöse Geist der Bevölkerung Indiens.

*) Letters on the state of christianity in India. London 1823. — Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde. II. 1825.

**) Henry Martyn, Leben in Persien. A. d. Engl. (von Blumhart) Basel 1825.

***) Krohn, Hebers Leben und Nachrichten über Indien. Berlin 1831.

Als im Jahr 1833 ganz Indien sowohl für fremde als für englische Missionare durch einen Freibrief der Ostindischen Compagnie eröffnet wurde, sandte die Basler Mission im Jahr 1834 ihre ersten Missionare nach der Westküste Vorderindiens, der Provinz Canara. Sie begann ihre Thätigkeit bei dem Volke der Tulu im Lande der Canaresen und legte die Station Mangalore an, wo eine Schule gegründet wurde. Auch der aus dem Berliner Missionshause hervorgegangene Schüler Jänicke's Karl Rhenius aus Preußen (gest. 1838) predigte schon seit dem Jahr 1815 in Madras und der Umgegend, zerfiel aber mit der englisch-bischöflichen Gesellschaft, was zu einer Spaltung im Gebiete Tennevelli hinführte.*) In das Reich der Birmanen war schon im Jahr 1813 der nordamerikanische Baptistenmissionar Judson vorgedrungen. Der militärische Aufstand der Sipahi im Jahr 1857 drohte der christlichen Mission gefährlich zu werden, denn es hatten sich auch religiöse Motive (muhammedanischer und brahmanischer Fanatismus) in die Bewegung gemischt; allein mit Unterdrückung des Aufstandes ging auch die Gefahr vorüber. Von religiösen Erweckungen in der jüngsten Zeit (1869) unter den Tulus melden die Basler Berichte Erbauliches.**)

Wie nach Ostindien, so hatten auch nach China die Jesuiten schon früher den Weg gefunden; aber es hatte auch nicht, je nach dem Wechsel der Kaiser, an Verfolgungen gefehlt. Dennoch gab die Kirche ihre Ansprüche an das himmlische Reich nicht auf. Obgleich der Bischof Dufresne im Jahr 1815 war enthauptet worden, ließen sich katholische Missionare nicht von neuen Versuchen abschrecken. Die beiden französischen Priester Huc und Gabet durchreisten die Mongolei und auch China und haben interessante Berichte davon nach Europa zurückgebracht.***) Es ist berechnet worden, daß etwa zwei Tausendtheile des Volkes der Mitte getauft sind.†) Auch in Tübet hat sich die katholische Mission festgesetzt. Im Jahr 1845 drangen die Missionare Huc und Gabet nach Lhassa vor und der Papst ernannte später einen apostolischen Vicar. In Banga, einem Gebirgsdorf südwestlich von Lhassa besteht eine katholische Mission und Gemeinde.††)

---

*) Rheinwalds Repertorium XXIV. S. 184 ff.

**) Ein Missionsleben unter den Tulus, Lebensskizze des Basler Missionars J. J. Ammann. Basel 1870.

***) Huc, Das chinesische Reich. Leipzig 1856. 2 Bde.

†) Hase, KG. S. 708, nach einer „Geschichte der kath. Mission in China" Wien 1845. und Rheinwalds Repertor. XXVIII. S. 281 ff. XXX. S. 183 ff.

††) Daniel, Geographie I. S. 383.

Ein Anfang zur protestantischen Mission in China wurde von England aus gemacht. Den 31. Januar 1807 reiste Robert Morrison als Sendbote der Londoner Missionsgesellschaft dahin ab. Er faßte in Kanton Fuß, in der amerikanischen Factorei daselbst. Vor allen Dingen suchte er sich die Sprache anzueignen, um die heil. Schrift in's Chinesische zu übersetzen. Schon im Jahr 1812 hatte er den größeren Theil der Arbeit vollbracht, in Beziehung wenigstens auf die Schriften des Neuen Testaments; das Alte Testament folgte in einzelnen Lieferungen nach, so daß im Jahr 1819 die ganze Bibel in's Chinesische übertragen war. Schon im Jahr 1816 hatte er eine Reise nach Peking unternommen, aber ohne Erfolg. Um der chinesischen Mission einen festern Halt zu geben, errichtete er mit seinem Freund Milne auf Malacca (in Hinterindien) eine Pflanzschule für junge Evangelisten aus der Mitte der Chinesen. Milne stand dieser Anstalt vor, starb aber im Jahr 1822. Im Jahr 1824 stattete Morrison einen Besuch in England ab, kehrte aber 1826 wieder nach Macao zurück. Auf einer Reise nach Kanton, die er in Gemeinschaft mit Lord Napier unternahm, zog er sich eine Krankheit zu, die ihm den Tod brachte (1834). *) Die Zahl der Getauften erwies sich bei seinem Tod als eine geringe. Nun trat in seine Fußtapfen ein Deutscher.

Karl Gützlaff, geboren 1803 zu Pyritz in Preußisch Pommern, gleich wie der vorhin genannte Rhenius Schüler Jänicke's, war von der Roterdamer Missionsgesellschaft im Jahr 1826 nach Batavia gesandt worden. Von dort aus richtete sich seine Aufmerksamkeit auf China. Er lernte Sprache und Sitte des Landes kennen. Aber das nicht allein, er faßte den kühnen Gedanken, China, das damals noch verschlossene, durch Chinesen zu evangelisiren.

Er stiftete zu dem Ende einen „chinesischen Verein“, der aus lauter bekehrten Chinesen bestehen sollte. Allein die Unausführbarkeit dieses Gedankens stellte sich bald heraus. Nun kam der Opiumkrieg im Jahr 1839, der auch der Mission die fünf großen Hafenstädte Kanton, Amoy, Futscheu, Ningpo und Schanghai öffnete, nebst der an England abgetretenen Insel Hongkong. Von da an nahm auch die chinesische Mission einen neuen Aufschwung. Es erhoben sich Kirchen, Kapellen, Schulen, Hospitäler und zahlreiche Schriften wurden verbreitet. Eine eigenthümliche Erscheinung war die Taiping-Bewegung seit dem Jahr

*) Medhurst, Ueber den Zustand von China. London 1838. Basler Missionsmagazin 1840. 1.

1852, in welcher religiöse und politische Factoren zusammenwirkten und die in erster Linie auf den Sturz der Mandschu-Dynastie berechnet war. Das christliche Element, das man in der Taiping-Religion zu finden meinte, erwies sich als ein unklares und phantastisches. — Im Jahr 1847 wurde in Kassel eine Stiftung zur Förderung der chinesischen Mission gemacht, und in neuerer Zeit hat auch die Basler Mission ihr Augenmerk auf China gerichtet.*) Auch nach Japan ist durch die Handelsverträge mit den Amerikanern und den Engländern (1854—58) sowohl der katholischen als der protestantischen Mission ein Weg geöffnet worden. In Yeddo ist es den Katholiken gelungen, eine Kirche zu errichten; allein die Hoffnungen auf die Bekehrung der Japanesen sind durch die Gerüchte von blutigen Verfolgungen der neuesten Tage gewaltig erschüttert worden. Auf den Nothschrei der protestantischen Missionare zu Ende des Jahres 1871 hat die evangelische Allianz, „die Beschützerin aller um des Evangeliums willen Verfolgten" Schritte gethan, deren Erfolg noch abzuwarten ist. **)

Wenden wir uns nach Afrika. Wie dort das Christenthum unter den Hottentotten Eingang gefunden, haben wir früher gesehn. Diese südafrikanische Mission hat sich auch im 19. Jahrhundert von verschiedenen Seiten her der Pflege zu erfreuen, aber auch mit mancherlei Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt.

Noch zu Ende des vorigen Jahrhunderts (1799) waren es die beiden Missionare van der Kemp und Kicherer (der erstere seines Berufs ein Arzt, der aus einem Religionsspötter ein begeisterter Anhänger des Christenthums geworden war), welche sich mit der Predigt des Evangeliums den Kaffern zuwandten, aber durch die Feindseligkeit der Colonisten (Boers) an ihrem Werk gehindert wurden. Im Jahr 1815 unternahm sodann John Campbell auf Geheiß der Londoner Missionsgesellschaft eine Visitationsreise in's südliche Afrika und wirkte zur Anlegung mehrerer neuer Stationen daselbst. Besonders wählte sich die rheinische Mission, deren Sitz in Barmen, Südafrika zu ihrem Arbeitsfelde. Sie gründete die Colonie Wupperthal in den Cedernbergen. Bei den der Predigt des Evangeliums schwer zugänglichen Zulu-Kaffern haben die Sendboten des Hermannsburger Harms den Worten des Heils auch mit Hülfe der Reitpeitsche Nachdruck zu verschaffen gesucht. ***)

*) Lechler, Acht Vorträge über China. Basel 1861.

**) Nach neuesten Berichten scheinen jedoch jene Gerüchte übertrieben; s. A. A. Z. vom 26. März d. J. Nr. 86.

***) Basler Missionsanzeiger 1863. Heft 7.

Nicht nur die „Missionsgemeinde", sondern die ganze civilisirte Welt hat bekanntlich in neuerer Zeit die im Interesse der Mission unternommenen, aber auch für die Erd- und Völkerkunde großen Gewinn versprechenden Entdeckungsreisen des schottischen Presbyters Livingstone*) verfolgt und darf nun, nachdem sie lange in peinlicher Ungewißheit über dessen Schicksale geschwebt, noch weiteren Erfolgen seiner Bestrebungen entgegensehen.

Zum Schutze der aus der Sklaverei befreiten oder entflohenen Neger auf der Westküste Afrika's hatte sich im Jahr 1791 die Sierra-Leone-Compagnie und ihre Niederlassung Sierra Leone mit der Hauptstadt Freetown gebildet und in den Jahren 1821—24 wurde südöstlich von Sierra Leone die freie Negercolonie Liberia gegründet, mit ihrer Hauptstadt Monrovia. Hier ließen sich nun auch Colonisten verschiedener christlicher Denominationen nieder (Baptisten, Methodisten, Presbyterianer). Seit dem Jahr 1840 wurde der Versuch gemacht, westindische Neger wieder in ihr Heimathland zurück zu verpflanzen, und als im Jahr 1851 die Goldküste wieder in den Besitz Englands überging, wurde auch die Bekehrung der Einwohner des Binnenlandes, des kräftigen Volksstammes der Aschantis und der auf der Küste wohnenden Fantis mit größerer Energie betrieben. An diesem Missionszweige hat sich auch die Basler Mission betheiligt, deren Hauptstationen Akropong und Christiansborg sind.

Ein eigenes afrikanisches Missionsgebiet bildet die an Umfang das deutsche Reich übertreffende, aber nur gegen 5 Millionen Einwohner zählende Insel Madagascar.**) Schon unter dem Hova-Häuptling Radama I. (1810—1828) fanden protestantische Missionare der Londoner Gesellschaft Aufnahme. Sie gründeten Schulen und unterrichteten die Hovas, Eingeborene der Malayischen Race, im Lesen und Schreiben. Der König selbst, ein gewaltiger Mann, führte Reformen im Staatswesen ein. Nach seinem Tode aber folgte ihm auf dem Throne seine ehrgeizige und blutdürstige Gemahlin Ravanavola I., „Caligula im Weiberrocke". Unter ihr nahm Frankreich die Insel Madagascar als possession française in Anspruch. Gleichwohl dauerte eine Zeit lang die Wirksamkeit der protestantischen Missionare ungestört fort. Nun aber wurde der Königin hinterbracht, daß in den meisten nichteuropäi-

*) s. dessen Missionsreisen u. Forschungen in Südafrika. II. 1858. Neue Missionsreisen in Südafrika; Forschungen am Zambesi und seinen Nebenflüssen II. 1858—64.

**) Vgl. die Beilage Nr. 176 zu der Augsb. Allg. Ztg. Juni 1871 u. „Ausland".

schen Ländern, in welchen protestantische Glaubensboten das Evangelium predigen, sehr bald die Weißen auch Herren des Landes würden. Das erschreckte die Königin. Die Missionare wurden des Landes verwiesen und eine feindselige Stimmung gegen das Christenthum trat ein. Die Häuser, Gärten, Kapellen der Christen wurden mit Beschlag belegt. Christliche Madagassen mußten das Giftwasser (Tangina) trinken oder wurden als Sklaven verkauft. Selbst an Anwendung grausamer Todesstrafen fehlte es nicht: die Einen wurden von Felsen herabgestürzt, Andere lebendig verbrannt. Ein eigenthümliches Mittel wurde in Anwendung gebracht, die Bibel zu vernichten. Man speicherte die Bücher auf und ließ sie durch Ratten verzehren. Schildwachen wurden aufgestellt, um die Feinde der Ratten, die Katzen abzuhalten. Auch in diesen Verfolgungen bewährte sich der Muth und die Glaubenskraft des christlichen Martyrthums und es schienen die Zeiten der ersten Jahrhunderte auf dem von der Christenheit getrennten Eilande sich erneuern zu wollen. Es werden uns Beispiele der größten Standhaftigkeit erzählt, von Singen und Beten unter den Todesqualen, von Beten auch für die Feinde und Verfolger. — Im Jahr 1861 folgte der Königin ihr Sohn Radado (Rakoto?) als König Radama II. Sein Programm lautete: „Alles für das Volk, mit Hülfe der Weißen.“ Unter diesem König kam es nun aber auch zum Kampfe bei den Weißen selbst, zum alten Kampfe zwischen Katholicismus und Protestantismus. Beide stritten sich um die Herrschaft. Der Jesuit Jonen stritt für Rom, der Methodist Ellis für das Evangelium. Jonen verklagte die Methodisten bei'm Papst Pius VII. Bei'm König des Landes aber stand Ellis in Gunsten und trug den Sieg davon. Er hat, so wird berichtet, täglich Zutritt bei'm König und liest mit ihm die Bibel.*) Radama II. blieb indessen ungetauft. Nach einer zweijährigen Regierung ward er in Folge einer Palastrevolution zu Tahanarivo erdrosselt. Ihm folgte seine Gemahlin Rasoherina, die mit dem Premierminister sich verheirathete. Es wurden Handelsverträge mit Frankreich und England geschlossen und so auch die beiden christlichen Confessionen neben einander geduldet. Rasoherina starb ungetauft den 20. März 1868. Es folgte ihre Schwester, Ranavalona II. Diese zeigte sich sofort als Christin. Als nach dem Begräbniß der alten Königin die heidnischen Priester vor ihr erschienen, um ihr zu huldigen, versagte sie ihnen die Anerkennung als Priester und betrachtete sie nur,

*) Eine Bibel in Groß Quart hatte schon im Jahr 1821 die Londoner Bibelgesellschaft Radama I. geschenkt. Dem Sohne Radama II. verehrte die Königin Victoria gleichfalls eine Bibel.

wie Andere, als ihre Unterthanen. Das Götzenbild der alten Königin ward aus dem Palast entfernt, den Astrologen und Zauberern ihr Handwerk gelegt, die christliche Sonntagsfeier eingeführt. Die Königin aber ließ sich von protestantischen Predigern unterrichten. Die erste amtliche (officielle) Anerkennung des Christenthums von Seiten der Königin und des Hofes fand den 3. September 1868 bei Gelegenheit der Krönung statt.*) Die Königin stellte sich dem Volke dar am Madagassischen Neujahrstag (28. Januar) 1869 als „Königin von Gottes Gnaden". Sie erklärte, sie stütze ihr Königreich auf Gott und ermahnte ihr Volk, von den Götzen abzustehn und in Gottes Wegen zu wandeln. Die Taufe der Königin und des Premiers wurde in Beisein einer zahlreichen Versammlung den 21. Februar 1869 vollzogen. Im Juli desselben Jahres ward die königliche Hofkapelle eingerichtet, wozu Ranavalona den Grundstein legte. Aber noch war das Volk nicht bekehrt. Ein Haufe drang im Monat September vor den königlichen Palast und verlangte, daß die Königin zum alten Götzendienst zurückkehre. Aber darauf wurde nicht eingegangen, vielmehr kam es jetzt, wie in den Zeiten der Bilderstürme, zu einer allgemeinen Zerstörung der Götzenbilder; ganze Körbe voll wurden zusammengetragen und vernichtet. Nun blieb der Menge nichts übrig, als dem Beispiel der Königin nachzufolgen. Es fanden massenweise Taufen statt. Die Zahl der Bekehrten, welche vor dem Uebertritt der Königin 37,000 betrugen, stieg auf 153,000. In England beschäftigte man sich mit der Frage, ob ein Bischof für Madagascar zu ernennen sei. Nach neuesten Berichten ist davon Umgang genommen worden.**)

Ehe wir Afrika verlassen, haben wir noch von dem Christenthum in Abessinien und der ostafrikanischen Mission zu reden.***)

Im Jahr 1830 war der jetzige Bischof von Jerusalem, Samuel Gobat, nach Abessinien abgegangen, um dort dem großentheils in das Heidenthum versunkenen Christenthum wieder aufzuhelfen. Später, im J. 1854 gingen, von ihm ausgesendet, einige „Chrischonabrüder" dahin ab.†)

*) Eine nähere Beschreibung der Feierlichkeit findet sich in der A. A. Z. a. a. O.

**) Journal des missions évangéliques. Paris 1871 (Janvier-Fevrier-Mars) p. 29.

***) Isenberg, Abessinien und die evangelische Mission. Bonn 1844. Waldmeier, Erlebnisse in Abessinien in den Jahren 1858—1868 und Flad, Zwölf Jahre in Abessinien oder Geschichte Königs Theodoros II. und der Mission unter seiner Regierung. Basel 1869.

†) Auf der schön gelegenen Chrischona bei Basel hatte Spittler eine eigne Anstalt („Pilgermission") gegründet, unabhängig von der größeren Basler Missionsgesell-

Der in diesem Jahr zur Alleinherrschaft gelangte König Theodoros II. (Hase nennt ihn „einen aufgeklärten, trunkenen Despoten“ *) hätte wohl gern die christliche Mission zu seinen civilisatorischen Zwecken ausgenützt, aber von christlicher, wenn auch nur von humaner Gesinnung war bei ihm, trotz mancher hervorragender Eigenschaften, die zu bessern Hoffnungen berechtigten, wenig zu finden. Die Einnahme der Festung Magdala durch die Engländer unter Sir Robert Napier (im April 1868) und der damit in Verbindung stehende Tod des Königs (er hatte sich durch einen Pistolenschuß das Leben genommen) brachten den in schmählicher Gefangenschaft gehaltenen Brüdern ihre endliche Befreiung. Was die weitere Zukunft des Christenthums in Abessinien sein wird, wer will das voraussagen?

Auch den heidnischen Völkern in Amerika wendete sich die christliche Heilsbotschaft zu. In Südamerika (Peru) haben die katholischen Missionare, namentlich aus dem Orden des heil. Franciscus sich durch Hingebung und Ausdauer auch in kritischen Zeiten der Verfolgung ausgezeichnet. **) Aber auch die Protestanten wollten nicht zurückbleiben. Wir erinnern an die Arbeit der Brüdergemeinde unter den Negern auf den holländischen Küstenplantagen (den Buschnegern auf Guyana) schon seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Um die Mitte des 19ten wagte sich sogar der englische Arzt Williams, einem Aufruf des Capitäns Gardiner zufolge im Geleit eines andern Missionars Maidenent, zu den Feuerländern (Petscheräs, Petschnäs) und den Pataganiern auf der Südspitze Amerika's. Obgleich Beide im Jahr 1852 um's Leben kamen, wurde die Mission im Jahr 1856 doch wieder aufgenommen; aber auch jetzt büßten die Ausgesendeten ihr Leben ein. Dieß schreckte indessen den Schweizer Hunziker (aus dem Kanton Aargau) einen der Chrischonazöglinge nicht ab, sich auf's neue dahin zu wagen. ***) Mit welchem Erfolge, ist uns nicht bekannt.

Ein ganz neues Feld ward der missionirenden Thätigkeit mit dem Ende des 18ten und dem Anfang des 19. Jahrhunderts eröffnet durch die seit den Tagen James Cooks (1768—1797) immer mehr sich erweiternde Entdeckung der Inselwelt im großen Ocean, die wir unter dem

schaft. Die Vorbildung, welche dort ertheilt wird, ist weniger eine gelehrte, als eine auf unmittelbar praktische Zwecke ausgehende.

*) Kirchengesch. S. 715.

**) Tschudi, Peru II. S. 326.

***) Die Mission in Patagonien. Barmen 1861.

Namen Polynesien zusammenfassen und welche der, freilich nicht allgemein festgestellte, geographische Sprachgebrauch dem fünften Welttheil Australien zugetheilt hat. *)

Schon den 23. September 1796 war auf Veranstaltung der im Jahr 1795 gestifteten Londoner Missionsgesellschaft das erste Schiff (Duff) unter Capitän Wilson mit 30 Missionaren abgegangen, worunter 4 Geistliche, die übrigen Handwerker. Den 7. März 1797 landeten sie auf Tahiti. Einige blieben da, Andere wandten sich den Markesas- und Freundschaftsinseln zu. Wilson kehrte 1798 nach Europa zurück. Er starb 1814. Sein Lebensgang war der eines Mannes gewesen, „den Gott zu höhern Zwecken aufbewahrt hatte". Er war erst dem Christenthum abgeneigt und wollte von Bekehrung nichts wissen. Leichter sei es, einen Haifisch, als ihn zu bekehren, hatte sich einmal ein Schiffskapitän über ihn geäußert. Der Hai wurde nicht bekehrt, wohl aber Wilson, und nun wird sein Name stets mit Ehrfurcht genannt in der Geschichte der christlichen Missionen. Betrachten wir den weiteren Fortgang der Mission auf Tahiti.

Der König Pomare I. räumte den Ankömmlingen ein Stück Landes zu Bebauungen ein. Die Angewöhnung an die neuen Verhältnisse ging nicht so leicht von statten und war mit Opfern verbunden. Einer der christlichen Missionare, der wider den Rath seiner Gefährten sich mit einer Eingeborenen verheirathet hatte, verfiel in Wahnsinn, wandte sich von der Mission ab und wurde Freidenker. Der Erste, der im Jahr 1802 im Stande war, in der Landessprache zu predigen, war ein schlichter Handwerker, der Maurer Nott. Vergebens suchte er den König zum Christenthum zu bekehren. Unter dessen Sohn Pomare II. begann der christliche Kinderunterricht auf der Insel. Im Jahr 1807 besuchten Nott und sein Gefährte Hayward die nordwestliche Gruppe der Gesellschaftsinseln. Die fortwährenden innern Kriege drohten indessen das angefangene Werk wieder zu zerstören. Der König ward nach der Insel Eimeo vertrieben. Die meisten der Missionare zogen sich im Jahr 1809 nach Port-Jackson zurück. Nur Nott und Hayward hielten aus. Endlich konnte der vertriebene König von Tahiti wieder Besitz nehmen. Im Juli 1813 wurde das Gotteshaus der kleinen christlichen, aus 31 Eingeborenen bestehenden Gemeinde eröffnet. Schon im Juli 1812 hatte Pomare seine Götzenverachtung offen an den Tag gelegt. Es war Sitte,

*) Hartwig, Die Inseln des großen Oceans. Wiesbaden 1861 (das zehnte Capitel), und Daniels Geographie, 3. Aufl. Leipzig 1870. S. 876. 882 ff.

dem König Schildkröten als Geschenk darzubringen. Diese mußten aber erst im Tempel den Götzen geopfert werden und die Priester aßen den besten Theil davon. Pomare ließ nun die Schildkröten ohne weiteres in die Küche tragen und entzog so den Göttern das Opfer und den Priestern ihren Antheil an demselben. Erst erstaunte das Volk über den Frevel; da derselbe aber ungestraft blieb, so fiel auch das Volk ab. Die Götzenbilder wurden sogar von priesterlichen Händen aus dem Tempel geschafft. Die Inseln Huahine, Tahaa, Raiatea nahmen gleichfalls das Christenthum an. In Tahiti befestigte sich dasselbe, obgleich unter hartem Widerstand der Gegenpartei. Im Juli 1814 kam es zu einem Aufstand. Der Kampf setzte sich im Jahr 1815 fort. Pomare, der wieder nach Eimeo zu fliehen sich genöthigt sah, behauptete dennoch den Sieg. Er mißbrauchte denselben in keiner Weise und verbot auch den Seinigen jede Ausübung der Rache.

„Derselbe König," sagt ein englischer Bericht, *) „den man einst nach einem seiner Siege sah, wie er die Köpfe gemordeter Säuglinge auf eine Schnur reihte und sie längs dem Ufer hinter sich herzog, behandelte nun seine Feinde mit der größten Schonung und untersagte sogar die sonst übliche Verheerung der Felder und Wohnungen." Er gab eine allgemeine Amnestie nnd ließ bloß den Landesgötzen Oro zerstören. Viele Heiden traten nun freiwillig zum Christenthum über. Von nun an ging die Mission ihren ungehinderten Gang. Schulen wurden gegründet und die Sonntagsfeier eingeführt. Im Jahr 1817 langte eine Druckerpresse in Tahiti an, bald darauf auch sechs neue Gehülfen in der Mission, welche Bibeln mitbrachten. Im Jahr 1818 erschien die erste Uebersetzung des Evangeliums Lucä in der Tahitisprache. König Pomare hatte selbst daran geholfen während seines Aufenthalts in Eimeo. Sie erschien in dreitausend Exemplaren. Für den Einband wurden Felle der auf der Jagd erlegten wilden Katzen verwendet. In demselben Jahr 1818 bildete sich auf Tahiti eine Missions-Hülfsgesellschaft zu Fortpflanzung des Christenthums auf den übrigen Inselgruppen. Pomare war Präsident derselben. Uebrigens hat man sich unter den Tahitischen Christen jener Zeit nicht schon Getaufte zu denken. Die Missionare zögerten aus guten Gründen mit der Ertheilung der Taufe. Die nicht Getauften nahmen die Stellung ein, welche schon in der alten Kirche den Katechumenen zugewiesen war. Die erste Taufe wurde erst den 16. Juli 1819 vollzogen. Sie fand in der geräumigen königlichen Missions-

*) Bei Krohn a. a. O. S. 45.

kapelle zu Papara statt, die wir als die Kathedrale von Tahiti zu betrachten haben.*) Eingeweiht wurde sie den 11. Mai in Gegenwart Pomare's und 4- bis 5000 Personen. In demselben Jahr ward die erste Abendmahlsfeier auf Tahiti gehalten. Nun wurde auch eine auf christlicher Basis ruhende bürgerliche Gesetzgebung nöthig. Nach englischem Vorbilde wurde eine strenge Sabbathfeier eingeführt. Zur Heranbildung von Lehrern wurde im Jahr 1824 eine Südsee-Akademie gebildet. Auf Pomare II., den ersten christlichen König von Tahiti, folgte sein Sohn Pomare III., der aber als Kind starb, und auf diesen seine Schwester Aimata, die als Königin gleichfalls den Titel Pomare führte.

Im Jahr 1830 wurden die Blicke Europa's auf diese neue Schöpfung gelenkt durch die nachtheiligen Gerüchte, welche der Reisende Otto v. Kotzebue über das Leben auf Tahiti und den Südseeinseln verbreitete. Diese wurden sowohl von den eifersüchtigen Katholiken als von den der Mission Abgeneigten unter den Protestanten zum Nachtheil derselben ausgebeutet. Es entspann sich darüber eine Polemik. Die Freunde der Mission bemühten sich, den Verdächtigungen Kotzebue's gegenüber, welche nicht gerade aus der reinsten Quelle geflossen zu sein schienen,**) günstige Zeugnisse entgegenzustellen, wie die Berichte des Capitän Beechy. Auch ein unparteiischer Zeuge, der Franzose Dupernay***) sprach sich also aus: „Wie ganz anders sieht es jetzt aus, als in den Tagen Cooks. Die Missionare aus London haben die Sitten und Gebräuche ganz und gar umgeschaffen. Von Götzendienst keine Spur, alle Einwohner bekennen sich zum Christenthum.“ Der Reisende hebt auch besonders rühmend hervor, daß seit Abschaffung der Vielweiberei ein geordnetes Familienleben und eine gute Jugenderziehung eingetreten sei. Auch Capitän Gambier rühmte die industriellen Fortschritte auf der Insel Huahine.†)

*) Das Gebäude war 712′ lang und 54′ breit, zählte 133 Fenster und 29 Thüren; 36 hohe Brotbaumstämme stützten die Firft des Daches und 280 kleinere Säulen trugen dessen abschüssige Seiten ringsherum. Auf drei Kanzeln konnte zu gleicher Zeit gepredigt werden, ohne daß ein Prediger den andern störte. Das Gebäude war aber von keiner Dauer. Im Jahr 1838 fand d'Urville nur noch dessen Trümmer vor.

**) Weil die Insulanerinnen, hieß es, dem Schiffsvolke nicht mehr zu Befriedigung ihrer Lüste dienen wollten, habe Kotzebue auf die pietistische Mission seinen Haß geworfen.

***) Voyage autour du monde. Paris 1828.

†) Krohn, Das Missionswesen auf der Südsee, ein Beitrag zur Geschichte von Polynesien. 1833. Noch immer lauten indessen die Nachrichten verschieden je nach den Vorurtheilen, welche die Reisenden mitgebracht, und den Eindrücken, welche sie erhalten haben. Eine sehr besonnene Würdigung der Missionsarbeit auf Tahiti giebt Daniel a. a. O. S. 927. 28.

Die römische Propaganda hatte längst ein Auge auf Ost-Oceanien. Erst wurden die Gambier-Inseln, wo kein Heidenthum mehr anzutreffen war, mit Beschlag belegt und dann suchte die katholische Mission auch auf Tahiti Fuß zu fassen. Die Jesuiten Carol und Laval, welche das Werk der protestantischen Mission zu verkleinern, ja zu verleumden suchten, wurden jedoch mit Protest zurückgewiesen. Darin erblickte Frankreich (unter Louis Philippe) einen Kriegsfall (casus belli). Den 27. August 1838 erschien die Fregatte Venus mit 60 Kanonen vor Papeiti (Hauptort Tahiti's) unter Anführung des französischen Admirals du Petit-Thouars. Dieser legte der Königin eine Geldbuße auf von 2000 spanischen Piastern. Den Franzosen mußte die Niederlassung gestattet werden. Ein Belgier Mörenhut, ein persönlicher Feind des Königshauses und ein fanatischer Katholik, wurde französischer Consul und wirkte, wo er konnte, den evangelischen Missionaren entgegen. Im September 1842 nahm Petit-Thouars zum zweiten Mal im Namen Frankreichs von der Insel Besitz. Es wurde ein Vertrag abgeschlossen, laut welchem die Königin das französische Protectorat anerkennen mußte. Zu einer dritten Expedition kam es im Herbst 1843. Die Majestät von Tahiti wandte sich nun unmittelbar an die Majestät von Frankreich. Wie die Protestanten sich über Mörenhut beklagt hatten, so beklagten sich die Franzosen über das incorrecte Benehmen des englischen Consuls Pritchard, der selbst früher Missionar war und in dessen Haus die Königin während des Kriegs eine Zuflucht fand. Pritchard wurde gefangen und später des Landes verwiesen. Es kam zu blutigen Gefechten. Die Königin flüchtete sich nach Raiatea. Endlich mußten die englischen Missionare die Insel räumen bis auf einen Herrn Hove, der als Seelsorger für die englische Bevölkerung zurückblieb. Trotz der mannigfachen Plackereien, denen die Tahiti'sche Mission fortwährend ausgesetzt war, sind die meisten Einwohner dem protestantischen Bekenntniß treu geblieben. *)

Eigenthümlichen religiösen Verhältnissen begegnen wir auf den Sandwichinseln, die das Reich Havai bilden mit der Hauptstadt Honolulu. Dort hatte der heidnische König Rihoriho auf eigene Hand hin dem Götzendienst entsagt, nicht aus religiösen Motiven, sondern aus irreligiösem Uebermuth. Er war dem Trunk ergeben und brach das durch die Sitte geheiligte Tabu in frevelhaftem Trotze. An die Stelle der

---

*) Nach den Berichten vom Jahr 1859 zählte die Insel 5900 Protestanten und nur 60—80 Katholiken, die europäische Bevölkerung nicht gerechnet. Als evangelischer Pfarrer wird genannt der auch von Frankreich anerkannte Missionar Arbousset. Vgl. Christl. Volksbote 1864 Nr. 8 und 9.

Religionslosigkeit hatte nun erst das Christenthum zu treten. Und da war es der Missionar Ellis, der als Prediger desselben auftrat. Nach und nach faßte auch hier das Evangelium Fuß, obgleich es auch da nicht an Collisionen mit der römischen Kirche fehlte.

Wir müssen es uns versagen, die Mission der Südseeinseln weiter in's Einzelne zu verfolgen. Es genüge, den Namen eines John Williams (gest. 1839) zu nennen, als des „Südseeapostels" und Märtyrers und den des Wesleyaners John Hunt, als Apostels der Kannibalen auf den Fidschiinseln*) in den Jahren 1838—1848.

Wir schließen unsere Uebersicht mit einem Blick auf Neuseeland und auf den Continent von Neuholland.

Es ist Samuel Marsden, dem das Verdienst gebührt, die Mission unter den Neuseeländern angeregt zu haben. Er that dieß im Jahr 1809 bei einer Versammlung der kirchlichen Missionsgesellschaft in London. Er bot sich selbst zur Ausführung des schwierigen Unternehmens an und betrat in Begleit einiger Gefährten das neue Missionsgebiet. Erst im Jahr 1814 konnte die Uebersiedlung stattfinden. Er hielt aus mitten unter Spott und Hohn und der augenscheinlichsten Lebensgefahr. Es gelang ihm, den wilden Häuptling Schongi zu gewinnen, der indessen im Jahr 1828 im Kampfe der widereinander erregten Parteien umkam. Aber gerade von dieser Zeit an öffneten sich nach und nach die Herzen der Eingebornen der Predigt des Evangeliums. Die Kriege hörten allmälig auf, Kapellen und Schulen füllten sich, die Zahl der letztern mußte vermehrt werden. Bibeln, Katechismen und Tractate wurden gedruckt, im Jahr 1835 eine eigene Druckerpresse hiefür errichtet. Es waren besonders die Wesleyanischen Methodisten, die hier eine segensreiche Wirksamkeit entfalteten. Als dann im Jahr 1842 ein anglicanisches Bisthum auf Neuseeland gegründet wurde,**) gab dieß zu Collisionen mit den Methodisten Anlaß und auch an Einmischung der römischen Kirche hatte es schon seit dem Jahr 1835 nicht gefehlt, als

*) Williams wurde erschlagen auf der Neu-Hebrideninsel Eromango. Ueber Hunt vgl. Lelièvre, Vie de John Hunt missionaire aux Isles Fidji in der Revue chrétienne. 1864. No. 3. Ueber den gegenwärtigen Zustand der Inselgruppe, die etwa 200,000 Einwohner zählt, sind die neuesten Berichte der Augsb. Allg. Zeitung und andere periodische Schriften zu vergleichen. Auf den Inseln kommt eine Zeitung heraus, „Fidshi-Times".

**) Noch ganz in neuester Zeit ist es zu blutigen Opfern auch auf Seiten dieser bischöflichen Mission gekommen. So meldet eine Nachricht aus Sidney (in Australien) daß der englische Bischof Patteson und sein Kaplan von den Wilden der Insel Santa-Cruz erschlagen worden sind. Christl. Volksbote aus Basel 1872. Nr. 5.

durch Gregor XVI. die Errichtung eines katholischen Vicariats war beschlossen worden.*)

Die Urbevölkerung von Neuholland besteht bekanntlich aus den Papuas, einem der thierischen Stufe nahestehenden, seiner gänzlichen Auflösung entgegensiechenden Geschlecht. Nichts desto weniger hat die christliche Liebe, die dem Verlorenen nachgeht, auch hier die letzten Versuche nicht gescheut, die Verkommenen womöglich vor gänzlichem Untergang zu retten. Achtzehn Jahre, seit dem Jahr 1814, hat der englische Missionar Threlkeld diesem undankbaren Geschäft sich gewidmet, aber ohne allen Erfolg. Dieselbe traurige Erfahrung machten die Methodisten, die Sendlinge der Dresdener- und der Goßner'schen Mission, so wie auch die der Brüdergemeinde.**)

Wir sind dabei an einer Grenze der Heidenmission angelangt, die in Absicht auf das ihr von der Vorsehung gesteckte Ziel manches zu denken giebt.

Aber nicht weniger zu denken giebt uns das Schicksal des Volkes, von dem das Heil der Welt einst ausgegangen und das, seitdem es dieses Heil von sich gestoßen, seit der Zerstörung Jerusalems unter der Christenheit zerstreut ist und die wechselvollsten Schicksale von Seiten der Christen und nicht immer die besten erlebt hat. Von der Stellung der Juden zur Kirche des Mittelalters und den gräulichen Judenverfolgungen zur Schande der Christenheit haben wir früher gehandelt. Nun bleibt uns nachzuholen, wie seit der Reformation des 16. Jahrhunderts dieß Verhältniß sich gestaltet hat. Dazu muß ich mir noch auf kurze Zeit Ihre Aufmerksamkeit ausbitten.

*) Vgl. Brandes in Raumers Taschenbuch. 1853. Hoffstetter, Ueber Neuseeland. 1863.

**) Noch in einem der neuesten Berichte (Journal des missions évangéliques a. a. O. p. 23) heißt es: »Tous ces fruits de l'évangélisation parmi les Papous sont encore bien peu apparents, mais, quand on considère quel est l'état de dégradation dont le christianisme veut faire sortir ce peuple, on arrive à comprendre que ces petits commencements sont déjà un grand bienfait et que là comme partout, c'est par l'Evangile qu'on est le plus sûr de conduire les peuples à la vraie civilisation.«



Zweiunddreißigste Vorlesung.

Das Volk der Juden in der Christenheit seit der Reformation. Seine Stellung im Staat und in der Gesellschaft. Bekehrungsversuche. Das Callenbergische Institut. Der Missionar Stephan Schultz. Vereine der Freunde Israels in neuester Zeit. Schlußwort.

Zum Schlusse unserer Vorlesungen bleibt uns noch der Juden zu gedenken, und der Versuche, die gemacht worden sind, sie für das Christenthum zu gewinnen. Wir haben sie seit den Tagen der Reformation aus den Augen verloren, und es ist daher nöthig, bis auf diesen Zeitpunkt zurückzugehn*) und das bis dahin Aufgeschobene nachzuholen. Wie über andere Dinge so sind auch Luthers Urtheile über die Juden verschieden und theilweise sich widersprechend. Während er in spätern Schriften härter über sie urtheilt,**) so hat er im Jahr 1523 eine Schutzschrift für die Juden geschrieben,***) die ihm alle Ehre macht. Er tadelt es an den Christen, daß sie „mit den Juden gehandelt, als wären es Hunde und nicht Menschen" und spricht die Hoffnung aus, daß „wenn man mit ihnen freundlich handelte, und aus der heil. Schrift sie fein säuberlich unterweisete, es sollten ihrer recht Viele Christen werden und wieder zu ihrer Väter, der Propheten und Patriarchen Glauben treten: davon sie nur geschreckt werden wenn man ihr Ding verwirft und so gar nichts

*) Ueber die Schicksale der Juden in der Christenheit während des Mittelalters s. Vorl. Bd. II. S. 108. 240. 322. 482. 633. III. S. 39. Ueber das Folgende: Kalkar, Israel und die Kirche. A. d. Dänischen übersetzt von Michelsen. Hamburg (Agentur des rauhen Hauses) 1869. J. A. Hausmeister, in Herzogs Realenc. IX. 635 ff. J. de la Roi, Stephan Schultz, ein Beitrag zum Verständniß der Juden und ihrer Bedeutung für das Leben der Völker. Gotha 1871.

**) So in der Schrift vom Jahre 1543: Von den Juden und ihren Lügen; neu herausgegeben von L. Fischer. Leipz. 1838. Vgl. Erlanger Ausg. Bd. XXXII. S. 99 ff.

***) Daß Christus ein geborner Jude sei; in der Erlanger Ausg. Bd. XXIX.

will sein lassen und handelt nur mit Hochmuth und Verachtung gegen sie. Wenn die Apostel, die auch Juden waren, also hätten mit uns Heiden gehandelt, wie wir Heiden mit den Juden, es wäre nie kein Christ unter den Heiden worden. Haben sie denn mit uns Heiden so brüderlich gehandelt, so sollen wir wieder brüderlich mit den Juden handeln, ob wir etliche bekehren möchten: denn wir sind auch selbst noch nicht alle hinan, geschweige denn hinüber. Und wenn wir gleich hoch uns rühmen, so sind wir dennoch Heiden, und die Juden von dem Geblüte Christi. Wir sind Schwäger und Fremdlinge: sie sind Blutsfreunde, Vettern und Brüder unsers Herrn.... Darum wäre meine Bitte und mein Rath, daß man säuberlich mit ihnen umginge und aus der heil. Schrift sie unterrichtete, so möchten mehr Etliche herbeikommen. Aber nun wir sie mit Gewalt trüben und gehen mit Lügentheidungen um, geben ihnen Schuld, sie müßten Christenblut haben, damit sie nicht stinken*) und was des Narrenwerks mehr ist, daß man sie gleich den Hunden hält, was sollen wir Gutes von ihnen schaffen thun? Item, wenn man ihnen verbeut zu arbeiten und zu hantieren und andere menschliche Gemeinschaft zu haben, da man sie zu wuchern treibt, wie sollen sie das bessern? Will man ihnen helfen, so muß man nicht des Papstes sondern christlicher Liebe Gesetz an ihnen üben und sie freundlich annehmen, mit lassen werben und arbeiten, damit sie Ursache und Raum gewinnen, bei und um uns zu sein, unsere christliche Lehre und Leben zu hören und zu sehen. Ob Etliche halsstarrig sind, was liegt daran? Sind wir doch auch nicht Alle gute Christen!"

Sowenig indessen das Reformationszeitalter zur Heidenmission Zeit und Kräfte fand, so wenig und noch weniger zu einer Mission unter den Juden. Die Behandlung derselben von Seiten des Staats und der öffentlichen Sitte blieb eine rohe und inhumane, wie sie uns Luther soeben geschildert hat. Kam es auch nicht mehr zu eigentlichen Judenverfolgungen, wie im Mittelalter, so dauerten doch die alten Vorurtheile der Menge gegen sie fort, und Aufläufe des Pöbels gegen sie waren nichts Seltenes. Den Schutz, den ihnen die Obrigkeiten nothdürftig gewährten, mußten sie theuer bezahlen. Noch bis tief in das 18. Jahrhundert hinein hing es ganz von dem guten Willen der Ortsbehörden ab, ob und welche Aufnahme ihnen zu gestatten sei. Wo sie gestattet wurde, da waren sie genöthigt, wie die Juden in dem Ghetto zu Rom,

---

*) Bezieht sich auf alberne Meinungen, die im Volk verbreitet waren, wie sie Christenkinder mordeten, um ihr Blut zu haben und dergl.

Zweiunddreißigste Vorlesung.

Das Volk der Juden in der Christenheit seit der Reformation. Seine Stellung im Staat und in der Gesellschaft. Bekehrungsversuche. Das Callenbergische Institut. Der Missionar Stephan Schultz. Vereine der Freunde Israels in neuester Zeit. Schlußwort.

Zum Schlusse unserer Vorlesungen bleibt uns noch der Juden zu gedenken, und der Versuche, die gemacht worden sind, sie für das Christenthum zu gewinnen. Wir haben sie seit den Tagen der Reformation aus den Augen verloren, und es ist daher nöthig, bis auf diesen Zeitpunkt zurückzugehn*) und das bis dahin Aufgeschobene nachzuholen. Wie über andere Dinge so sind auch Luthers Urtheile über die Juden verschieden und theilweise sich widersprechend. Während er in spätern Schriften härter über sie urtheilt,**) so hat er im Jahr 1523 eine Schutzschrift für die Juden geschrieben,***) die ihm alle Ehre macht. Er tadelt es an den Christen, daß sie „mit den Juden gehandelt, als wären es Hunde und nicht Menschen“ und spricht die Hoffnung aus, daß „wenn man mit ihnen freundlich handelte, und aus der heil. Schrift sie fein säuberlich unterweisete, es sollten ihrer recht Viele Christen werden und wieder zu ihrer Väter, der Propheten und Patriarchen Glauben treten: davon sie nur geschreckt werden wenn man ihr Ding verwirft und so gar nichts

*) Ueber die Schicksale der Juden in der Christenheit während des Mittelalters s. Vorl. Bd. II. S. 108. 240. 322. 482. 633. III. S. 39. Ueber das Folgende: Kalkar, Israel und die Kirche. A. d. Dänischen übersetzt von Michelsen. Hamburg (Agentur des rauhen Hauses) 1869. J. A. Hausmeister, in Herzogs Realenc. IX. 635 ff. J. dela Roi, Stephan Schultz, ein Beitrag zum Verständniß der Juden und ihrer Bedeutung für das Leben der Völker. Gotha 1871.

**) So in der Schrift vom Jahre 1543: Von den Juden und ihren Lügen; neu herausgegeben von L. Fischer. Leipz. 1838. Vgl. Erlanger Ausg. Bd. XXXII. S. 99 ff.

***) Daß Christus ein geborner Jude sei; in der Erlanger Ausg. Bd. XXIX.

will sein lassen und handelt nur mit Hochmuth und Verachtung gegen sie. Wenn die Apostel, die auch Juden waren, also hätten mit uns Heiden gehandelt, wie wir Heiden mit den Juden, es wäre nie kein Christ unter den Heiden worden. Haben sie denn mit uns Heiden so brüderlich gehandelt, so sollen wir wieder brüderlich mit den Juden handeln, ob wir etliche bekehren möchten: denn wir sind auch selbst noch nicht alle hinan, geschweige denn hinüber. Und wenn wir gleich hoch uns rühmen, so sind wir dennoch Heiden, und die Juden von dem Geblüte Christi. Wir sind Schwäger und Fremdlinge: sie sind Blutsfreunde, Vettern und Brüder unsers Herrn.... Darum wäre meine Bitte und mein Rath, daß man säuberlich mit ihnen umginge und aus der heil. Schrift sie unterrichtete, so möchten mehr Etliche herbeikommen. Aber nun wir sie mit Gewalt trüben und gehen mit Lügentheidungen um, geben ihnen Schuld, sie müßten Christenblut haben, damit sie nicht stinken*) und was des Narrenwerks mehr ist, daß man sie gleich den Hunden hält, was sollen wir Gutes von ihnen schaffen thun? Item, wenn man ihnen verbeut zu arbeiten und zu hantieren und andere menschliche Gemeinschaft zu haben, da man sie zu wuchern treibt, wie sollen sie das bessern? Will man ihnen helfen, so muß man nicht des Papstes sondern christlicher Liebe Gesetz an ihnen üben und sie freundlich annehmen, mit lassen werben und arbeiten, damit sie Ursache und Raum gewinnen, bei und um uns zu sein, unsere christliche Lehre und Leben zu hören und zu sehen. Ob Etliche halsstarrig sind, was liegt daran? Sind wir doch auch nicht Alle gute Christen!"

Sowenig indessen das Reformationszeitalter zur Heidenmission Zeit und Kräfte fand, so wenig und noch weniger zu einer Mission unter den Juden. Die Behandlung derselben von Seiten des Staats und der öffentlichen Sitte blieb eine rohe und inhumane, wie sie uns Luther soeben geschildert hat. Kam es auch nicht mehr zu eigentlichen Judenverfolgungen, wie im Mittelalter, so dauerten doch die alten Vorurtheile der Menge gegen sie fort, und Aufläufe des Pöbels gegen sie waren nichts Seltenes. Den Schutz, den ihnen die Obrigkeiten nothdürftig gewährten, mußten sie theuer bezahlen. Noch bis tief in das 18. Jahrhundert hinein hing es ganz von dem guten Willen der Ortsbehörden ab, ob und welche Aufnahme ihnen zu gestatten sei. Wo sie gestattet wurde, da waren sie genöthigt, wie die Juden in dem Ghetto zu Rom,

*) Bezieht sich auf alberne Meinungen, die im Volk verbreitet waren, wie sie Christenkinder mordeten, um ihr Blut zu haben und dergl.

ein besonderes Viertel oder eine besondere Straße zu bewohnen. Bei'm Betreten der Städte ward ein Leibzoll von ihnen erhoben und dieser in den Zollregistern mit dem der importirten Viehstücke in naivster Weise zusammengestellt. Aber standen denn nicht schon von alter Zeit her die Juden als „Kammerknechte" unter dem Schutz des Kaisers? Wohl! Aber auch dafür mußten sie eine Gebühr bezahlen, und von diesem Judenschutzgeld erhielt die Kirche, in ihrem Namen der Erzbischof von Mainz, den Zehnten. Er war es ja, der in Abwesenheit des Kaisers das Schutzrecht über die Juden in seinem Namen zu üben hatte. Und wie beschränkt waren bei all dem Schutze die Rechte der Geduldeten! Wir werden ganz an die Verhältnisse erinnert, in welchen zur Zeit Ludwigs XIV. die Protestanten zur katholischen Regierung Frankreichs standen. Bei dem herrschenden Zunftzwang konnten die Juden in keine Gilde, keine Innung aufgenommen werden, und so sahen sie sich, weil sie keine Hantierung, kein bürgerliches Gewerbe treiben konnten, an den Schacher gewiesen; eine Stellung, die weder geeignet war, sie bei'm Volke beliebt zu machen, noch sie selbst moralisch zu heben. Günstiger als in Deutschland gestalteten sich ihre Verhältnisse anderwärts. So fanden die aus Spanien und Portugal vertriebenen Juden eine gute Aufnahme in Amsterdam. Von den Niederlanden aus verbreiteten sie sich nach Hamburg und nach Schweden. Aus dieser portugiesischen Judenschaft ging bekanntlich einer der größten Philosophen des Jahrhunderts, Spinoza, hervor. In England empfing Cromwell (1654) eine Deputation portugiesischer Juden und gewährte ihnen, seinen Grundsätzen gemäß, freie Niederlassung. In Rußland gestattete ihnen Peter der Große Zutritt in's Reich, aus dem sie jedoch durch die Kaiserin Elisabeth (1745) wieder vertrieben wurden. Die nordamerikanische Constitution (1783) schloß auch die Juden mit ein in die allgemeine Religionsfreiheit. In Frankreich führte die Revolution eine allgemeine Judenemancipation herbei. Unter dem ersten Kaiserreich genossen sie französisches Bürgerrecht. Napoleon I. versammelte im Jahr 1806 die Rabbiner zu einem Sanhedrin, auf welchem ihre kirchlichen Verhältnisse geordnet wurden. Dieß wirkte auch auf das Schicksal der Juden in Holland und Belgien und (während der Mediation) auch in der Schweiz. Aber auch wo sie gesetzlich freier gestellt waren, wurde es ihnen schwer, die Sympathien der christlichen Bevölkerung zu gewinnen. Das noch von den mittelalterlichen Zeiten eingewurzelte Vorurtheil war gegen sie: aber ihr zähes, an der nationalen Sitte oft in den unschönsten Formen festhaltendes, bald abstoßendes; bald zudringliches Wesen, ihre bis an's Cynische streifende Ver-

achtung, die sie gegen alle Nichtjuden als Heiden (Goiim) an den Tag legten, ihr Einfluß auf den Verkehr, vor allem auf den Geldmarkt, ihre theilweise Härte gegen Schuldner, wie sie in abschreckender Weise im Shakespeare'schen Shylock uns entgegentritt, trug nicht wenig dazu bei, dieses Vorurtheil zu nähren. Man sah in ihnen nicht bloß die Bekenner einer andern Religion, die ja dem Christen nicht eine andere, eine fremde sein sollte, wohl aber sah man in ihnen allermeist die eingedrungenen Fremdlinge, die keine Sympathie mit den Geschicken des Landes hatten, dessen Luft sie athmeten, von dessen Gut sie sich nährten, und doch auf Kosten der Kinder des Landes. Am meisten verhaßt waren, mehr noch als die herumziehenden Schacherjuden, die Emporkömmlinge, die in die Gunst der Fürsten sich zu setzen wußten, wie jener Hofjude Süß, der unter Herzog Karl Alexander von Württemberg sich allerlei Umtriebe zu Schulden kommen ließ und nach dem Tode des Herzogs (14. Mai 1731) unter der Administration des Herzogs Karl Rudolf am 4. Februar 1738 in seinem gallonirten Staatskleide, das er als geheimer Finanzrath des Herzogs getragen, am Galgen endete. Solche gräßliche Bilder hafteten noch lange in der Phantasie des christlichen Pöbels, der, wo ihm Gelegenheit geboten wurde, auch in roher Schadenfreude seinem verhaltenen Grimm Luft machte. Man denke nur an das unsinnige „Hepp, Hepp" rufen, das noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts den Straßenpöbel zu neuer Judenverfolgung aufhetzte, für deren ernstlichen Vollzug indessen die Zeit schon längst in den civilisirten Staaten vorüber war.

Mit den Humanitätsideen der neuen Zeit war bereits bei der gebildeten Welt ein humaneres Verhältniß zwischen Juden und Christen eingetreten. Bekannt ist, wie Lessing nicht nur in seinem „Nathan", sondern auch anderwärts die edlen Züge hervorhob, welche die jüdische Nation der neuern Zeit oft zur Beschämung der sie verfolgenden Christen aufzuweisen hatte. Als Vertreter derselben galten der schon erwähnte Spinoza im 17ten und Moses Mendelssohn († 1786) im 18. Jahrhundert. Dabei aber darf nicht vergessen werden, daß das orthodoxe Judenthum jener Zeit die genannten Männer keineswegs als Religionsgenossen anerkannte. Spinoza wurde von der Synagoge ausgestoßen, und ein gleiches Schicksal erfuhr auch Mendelssohn. Sein Bild wurde als das eines Verführers in der Synagoge verbrannt. Erst der die confessionellen Eigenthümlichkeiten verwischende, das Religiöse in einen allgemeinen Deismus zusammenfassende Indifferentismus war es, der von beiden Seiten eine Annäherung der Gleichgesinnten aneinander, ja wohl auch eine mitunter sehr intime Verbindung gegen das positiv

Christliche überhaupt herbeiführte. Auch im Judenthum that sich mehr und mehr eine rationalistische Richtung auf, die, im Gegensatz zu den alten Satzungen der talmudischen Religion,*) sich gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts als „Reformjudenthum" entpuppte und erst in den größern Städten Deutschlands (1840 in Frankfurt, 1846 in Berlin u. s. f.), dann aber mehr und mehr auch anderwärts Gestalt gewann.**) Ja, bei einem großen Theil der Gebildeten folgte dem Pharisäismus des alten Judenthums der Sadducäismus des neuen auf dem Fuße nach. Muß man es auch mit Freuden anerkennen, wie in neuester Zeit aus den jüdischen Kreisen eine schöne Anzahl tüchtiger Gelehrter hervorgegangen ist, denen die Wissenschaft und auch die christliche Theologie in Absicht auf Specialforschungen gar vieles verdankt, das zu neuen Untersuchungen anregt; muß man auch die eminenten Talente bewundern, die auf dem Gebiete der Litteratur und der Kunst sich unter den Israeliten hervor gethan; muß man ferner dem edeln Wohlthätigkeitssinn einzelner Menschenfreunde alle Gerechtigkeit widerfahren lassen und vor allem die häuslichen Tugenden anerkennen, die sich übrigens nicht erst im Reformjudenthum entwickelt haben, sondern vielmehr ein schönes Erbe der Väter sind,***) so läßt sich eben so wenig leugnen, daß gerade aus dem modernen Judenthum oder wenigstens in innigster Verquickung mit ihm jenes unselige Litteratenthum sich gebildet hat, dessen Ziel bald in verdeckter, bald in offener Weise die Herabwürdigung des Christenthums, wenn nicht gar dessen förmliche Verhöhnung ist. Uebrigens war es auch in der neuern Zeit nicht nur das religiöse, sondern auch das nationale Gefühl, das sich durch das Auftreten des jüdischen Kosmopolitismus verletzt fühlte. Wir erinnern daran, wie noch in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts Männer der theologisch liberalen Richtung aus

*) Diese altorthodoxe Richtung wurde zu ihrer Zeit von dem orthodoxen Lutherthum eben so schonungslos bekämpft, als der römische Katholicismus; s. Joh. Müller (Hauptpastor zu St. Peter in Hamburg): Judaismus oder Jüdenthumb, das ist: außführlicher Bericht von des jüdischen Volckes Unglauben, Blindheit und Verstockung. Hamburg 1644 und besonders das gelehrte Werk: J. A. Eisenmengers († 1704) entdecktes Judenthum. Frankfurt 1700. 2 Bände. 4°. Der König von Preußen Friedrich I. ließ dieses Werk auf eigene Kosten drucken und mit seinem Privilegium versehen, nachdem es den Juden gelungen war ein kaiserliches Mandat gegen dasselbe auszuwirken.

**) „Nicht Moses hält sie ab, an Christus zu glauben, sondern sie stehen zum Christenthum wie Moses Mendelssohn." Hase, Kirchengeschichte S. 722.

***) Ein wohlthuendes Bild des altjüdischen frommen Familienlebens giebt unter anderm die Biographie der zum Christenthum übergetretenen Mutter Jolberg von G. W. Braud (Barmen 1871) gleich auf den ersten Seiten.

diesem volksthümlichen Grunde sich gegen die politische Gleichberechtigung der Juden ausgesprochen haben. Solchen Anschauungen entgegen ist im Jahr 1848 in der Paulskirche zu Frankfurt das volle Staatsbürgerrecht der Juden ohne Widerspruch genehmigt worden, und diesem Beispiel sind die neuern Gesetzgebungen auch anderwärts gefolgt.

So weit über das Schicksal der Juden in der Christenheit seit den Tagen der Reformation. *)

Und nun fragen wir: was geschah von Seiten der Christenheit, den Juden das Christenthum näher zu bringen? In Rom befolgte man die alte Praxis, die Juden des Ghetto zeitweilig zu Anhörung einer Predigt zu zwingen. Nachdem der unsinnige Gebrauch eine Zeit lang aufgehört hatte, wurde er 1823 auf's neue eingeschärft. Auch Kaiser Ferdinand I. hatte schon im Jahr 1561 durch einen Prediger Paul Weidner den Juden in Prag auf ähnliche Weise beizukommen gesucht. Aber auch die protestantische Kirche ließ sich zu ähnlichen Versuchen herbei. So hielt im Jahr 1732 der treffliche Fresenius auf Einladung des Rheingrafen zu Grumbach bei Anlaß einer Judentaufe in Frankfurt eine Judenmissionspredigt, zu welcher die Judenschaft aus dem ganzen Gebiet zusammengetrieben wurde. Ein förmlicher Anstoß zur Judenmission ging auch hier vom Halle'schen Pietismus aus. August Hermann Francke war auf seinen Reisen durch Deutschland mit dem greisen Prälaten Hochstetter in Bebenhausen bei Tübingen zusammen getroffen, und dieser hatte ihm neben der Heidenmission auch den „verlassenen Weinberg Israels" an's Herz gelegt. Um dieselbe Zeit hatte der Pastor Johann Müller in Gotha ein Büchlein in jüdischer Schrift verfaßt unter dem Titel „Licht am Abend", dem er den Namen des berühmten Rabbi „Jochanan Kimchi" voranstellte und das darauf ausging, unter dem Volk Israel das Verlangen nach dem wahren Messias zu wecken. Dem Druck der Schrift stellten sich aber Hindernisse entgegen. Der Halle'sche Studiosus Callenberg, dem Müller bei einem Besuch in Gotha seine Verlegenheit mittheilte, schaffte Rath. Er sammelte Geld unter den Freunden und besorgte den Druck zur großen Freude Müllers, der noch auf dem Sterbebette die Nachricht davon erfuhr. „Nun ist das Büchlein gedruckt," sprach er mit matter Stimme, „ich hoffe der Herr wird dem Haus Israel Heil geben."

Dieser J. H. Callenberg war es nun auch, der zuerst das in's

---

*) Die neuesten Judenverfolgungen in Rumänien bilden zu diesen Geschichten einen traurigen Anachronismus.

Werk zu setzen suchte, was jene Männer wünschend, hoffend, betend auf dem Herzen getragen. Er gründete 1728 eine Anstalt, deren Plan ein dreifacher war: 1) Bibeln und Missionsschriften zur Bekehrung der Juden in jüdisch-deutscher, hebräischer, arabischer und türkischer Sprache drucken zu lassen; 2) Missionare unter die Juden zu senden; 3) fortlaufende Berichte über alle Angelegenheiten des Instituts erscheinen zu lassen.

Von diesen „Berichten des Callenbergischen Institutes" angeregt hatten sich zwei junge Männer, der Magister Widmann aus Württemberg und der Candidat Manitius bereit erklärt, ihre Dienste der Anstalt zu widmen. Ihnen gelang es nun aber auf ihren Reisen in Königsberg den Mann zu finden, der recht eigentlich zum Judenmissionar berufen schien.

Es war dieß Stephan Schultz aus Flatow, einer damals polnischen Stadt des heutigen Westpreußens. Der Sohn eines evangelischen Schuhmachermeisters (geb. den 6. Februar 1714) hatte er schon von Kindesbeinen auf einen Hang zu geistlichen Dingen gezeigt. Während er noch als Lehrling auf seiner Schusterbank saß, drängte sich der Trieb zum Studieren in den Vordergrund seiner Gedanken. Nach Ueberwindung von mancherlei Schwierigkeiten, stets „dem Gott vertrauend, dem kein Ding unmöglich ist", gelang es ihm endlich in Stolpe auf das Gymnasium zu kommen. Auch da mußte er sich auf alle Weise durchkämpfen; aber er hielt redlich aus und brachte es mit Gottes und guter Freunde Hülfe so weit, daß er im Jahr 1733 als neunzehnjähriger Jüngling die Universität Königsberg besuchen konnte. Da trafen ihn denn jene Beiden (Widmann und Manitius), als er eben am Schluß seiner Studienjahre stand. Er hatte diese wohl angewendet und einen Schatz des Wissens sich erworben, der ihm auf seinen Missionsreisen trefflich zu statten kam. Sehr bald eignete er sich auch die Sprachen der Länder an, in welchen er die Juden zu besuchen gedachte. „Er sprach neben dem Deutschen, Polnischen, Lateinischen, Altgriechischen, Talmudischen und Hebräischen auch das Englische, Französische, Holländische, Italienische, Illyrische, Neugriechische, Türkische, Arabische, Persische, Syrische, Armenische, Coptische und die Lingua Franca des Morgenlandes."*) In den Talmud und die rabbinischen Schriften hatte er sich so weit eingelesen, daß er „den Juden ein Jude werden" und in ihren Synagogen als Rabbi auftreten und mit den Schriftgelehrten über die

*) Dela Roi. S. 34.

Schrift disputiren konnte. Ihm auf diesen übrigens höchst interessanten Missionsreisen zu folgen, würde uns zu weit führen. Es mag hinreichen die Länder zu nennen, die er von seiner ersten Probereise im Jahr 1736 an bis zu seiner Rückkehr nach Halle 1756 besuchte. Da finden wir ihn in Begleit seines Gefährten Albrecht Friedrich Woltersdorf (gest. 1755 in Ptolemais) im nördlichen und im südlichen, im östlichen und westlichen Deutschland, in der Rheingegend, im Elsaß und der Schweiz, in Schweden und Rußland, in Polen, Schlesien und Ungarn, in Holland und England, in Rom, dann wieder in der Türkei, in Kleinasien und Aegypten, in Syrien und Palästina, überall die zerstreuten Kinder Israels aufsuchend, mit ihnen und ihren Rabbis Gespräche anknüpfend, sich mit ihnen in rabbinischer Weise herumstreitend über die Bedeutung der prophetischen Schriftstellen des Alten Testaments, die er oft besser nach dem Grundtext kennt, als die Meister in Israel selbst. „In der Synagoge, nicht minder aber im Hause und auf der Straße, im Kaufmannsladen und auf dem Schiff, im dichten Gewühl des großen Haufens und in einsamen Stunden der Nacht, in der Wüste Syriens und unter den Cedern des Libanon, auf dem Dache eines Hauses zu Jerusalem und im Gefängniß trat Schultz den Juden mit der Frage entgegen, die sein Herz erfüllte. Es gab keinen Ort, da er es nicht versuchte, ihnen sich zu nähern, und er hat in der That seinen Samen auf tausende von Feldern gestreut." *) Sein Auftreten war ein anspruchsloses und bescheidenes **) und auch die Erfolge seiner Reisen konnten nichts weniger als glänzend genannt werden. Ganz erfolglos blieb jedoch sein Wirken nicht. Der Haupteindruck, den Schultz von seiner Reise erhielt, war der: „daß die Ernte groß ist, der Arbeiter wenige sind." Getauft hat er die Uebergetretenen nicht, sondern sie an die christlichen Prediger gewiesen, in deren Sprengel sie nun als Christen gehörten. Den Rest seiner Tage verlebte Schultz als Prediger an der St. Ulrichskirche in Halle. Auch übertrug ihm Callenberg die Leitung seines Institutes. Erst jetzt, in einem Alter von 51 Jahren verheirathete er sich. Er starb, nachdem er seine Erlebnisse in einem Buch von 5 Bänden ***) beschrieben, den 13. December 1776.

*) Dela Roi. S. 67.

**) Er reiste mit seinem Gefährten so zu sagen incognito. „Bald nennt man uns," schreibt er aus Constantinopel, „getaufte Juden, bald Juden bekehrende Missionare, bald hält man uns für Rademacher, Kutscher, Barbiergesellen, Schneider, Kesselflicker." s. die unten angeführte Selbstbiographie IV. S. 114.

***) „Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asien und Africa". Halle 1771—75. 5 Bände. Dieses, obwohl im breiten Stil der

Stephan Schultz blieb indessen nicht allein. Auch Zinzendorf und die Brüdergemeinde, auf welche übrigens der orthodoxe Schultz nicht gut zu sprechen ist, hatten sich mit der Bekehrung Israels nach ihrer Weise beschäftigt. Zinzendorf richtete sogar einen nichts weniger als schmeichelhaften Brief an die „lieben Juden" in der Wetterau, worin er ihnen ihre Sünden vorhielt, sie aufforderte, ihre Selbstgerechtigkeit fahren zu lassen und Vergebung „bei dem auch für sie geschlachteten Lamm zu suchen". *) — Welche Mühe sich Lavater mit Mendelssohn gegeben und wie dieser ihn von sich wies, ist schon früher erwähnt worden.

Die Zeit des Rationalismus war der Judenmission in keiner Weise günstig. Den „großen Lehrer von Nazareth", der freilich für den fanatisch-orthodoxen Juden stets der verdammte „Gehenkte" (Thole) blieb, erkannten die Reformfreundlichen unter ihnen längst als einen Mann an, dem auch sie im Stillen ihre Achtung zollten. Dem Aberglauben des Talmud hatten diese Fortgeschrittenen längst entsagt, wenn sie auch an das Gesetz und dessen Gebräuche aus nationalen Rücksichten sich accommodirten. Zwischen diesen Reformjuden und den rationalistischen Christen der Aufklärungsperiode war in der That kein großer Unterschied. Fand man doch das Vorzügliche einer christlichen Predigt darin, daß sie möglicherweise auch in einer Synagoge von aufgeklärten Juden oder in einer Moschee hätte gehalten werden können. Und so geschah es denn auch, daß im Jahr 1798 eine Anzahl jüdischer Hausväter, der mit Recht hochangesehene David Friedländer an ihrer Spitze, in Berlin ein Schreiben an den Propst Teller richteten, worin sie verlangten, auch ohne Taufe und ohne bestimmtes Bekenntniß in den Verband der christlichen Kirche aufgenommen zu werden. Teller bedauerte,

---

damaligen Zeit geschriebene Tagebuch dürfen wir noch jetzt Allen zum Nachlesen empfehlen, die für solche Lebens- und Reisebeschreibungen aus vergangenen Tagen einen offenen Sinn haben. Nächst dem edeln Gottvertrauen, das, oft in eigenthümlicher Form uns aus dem Buch entgegentritt, ist es die herzliche Liebe zu dem israelitischen Volke und sind es die vielen trefflichen Beobachtungen über jüdisches und christliches Leben aus jener Zeit und ein mit allem Ernste verbundener unverwüstlicher Humor, was die Lectüre des Buches so anziehend macht. Wenn uns auch in dem naiven Verfahren des Mannes im Anknüpfen von Verhältnissen mit den Juden manches seltsam berühren mag, so tritt uns doch nirgends ein gehässiger verdammungssüchtiger Sinn, sondern überall ein reines Wohlwollen (auch im Umgang mit Katholiken und Griechen) entgegen, dessen höchster Wunsch dahin geht, daß Allen möge geholfen werden durch den, welcher die Hülfe bringt. Sein Wahlspruch war, mit Anspielung auf die Anfangsbuchstaben seines Namens S. S. „Sanftmuth siegt".

*) Ueber diese „Lammespredigten" vgl. die charakteristische Anekdote bei Schultz „Leitungen" I. S. 338.

ihnen leider nicht alle Formalitäten erlassen zu können. Das Taufformular, das er vorschlug, sollte lauten: „Ich taufe dich auf das Bekenntniß Christi, des Stifters einer geistigeren und erfreuenderen Religion, als die der Gemeinde, zu welcher du bisher gehört.“ Schleiermacher hat über diese Angelegenheit in seiner Ironie ein anonymes Gutachten abgegeben. *)

Die Anregung zur Judenmission im 19. Jahrhundert ging auch hier wieder von England aus. Dort entstand im Jahr 1809 die Londoner Gesellschaft zur Förderung des Christenthums unter den Juden, an der auch Dissenters sich betheiligten, die aber im Jahr 1815 in die Hände der Anglicaner überging. Es waren besonders zwei Männer, der Prediger Louis Way und der Professor Simeon zu Cambridge, die sich ihrem Dienste widmeten. Am 7. April 1813 legte der Herzog von Kent den Grundstein zu der Episcopal Jews Chapel, in welcher das erste Mal den 10. Juli 1814 christlicher Gottesdienst gehalten wurde. In den folgenden Jahren erhoben sich zu beiden Seiten dieser Kirche Gebäude, in denen jüdische Knaben und Mädchen christlichen Unterricht empfingen. Way war es auch, der sich von Kaiser Alexander I. von Rußland die Erlaubniß auswirkte zu einer Mission unter den polnischen Juden, unter denen schon Stephan Schultz gearbeitet und auf welche in neuerer Zeit Dr. Pinkerton die Aufmerksamkeit gelenkt hatte. Im Jahr 1818 wurde die polnische Mission in Warschau errichtet und Missionsreisen unternommen. Nach und nach entstanden denn auch in Deutschland und der Schweiz Vereine zur Beförderung des Christenthums unter den Juden. So in Berlin (1822), in Basel (1831), **) in Straßburg, wo J. A. Hausmeister sich dem Werke der Judenbekehrung widmete, in Köln, Nürnberg und anderwärts.

Ob es zweckmäßig, ja geboten sei, für die Bekehrung der Juden eigene Vereine zu gründen, oder ob es nicht einfacher sei, bei jenem Rathe Luthers stehen zu bleiben, die mitten in der Christenheit wohnenden Juden das christliche Leben beobachten und auf sich wirken zu lassen (wie es, um nur ein Beispiel anzuführen bei Neander der Fall war, an dem das christliche Leben von sich aus seine Mission geübt hat) — dar-

*) Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter von einem Prediger außerhalb Berlin 1799. Abgedruckt in den „Sämmtlichen Werken“ Abth. I. Bd. V. S. 1 ff.

**) Schon im Jahr 1820 ging die Anregung dazu von der deutschen Christenthumsgesellschaft und deren Agent C. F. Spittler aus. Ein besonderer Verein aber constituirte sich 1831 unter dem Namen der „Freunde Israels“.

über sind die Meinungen noch jetzt getheilt. Dem Indifferentismus des Unglaubens, so wie den rohen Gewaltthaten des Fanatismus gegenüber, wie sie noch in den jüngsten Tagen die römische Kirche sich hat zu Schulden kommen lassen (wer erinnert sich nicht des heimlich getauften und den Eltern geraubten Knaben Mortara, im Jahr 1858?) müssen ja wohl die evangelischen Bestrebungen, wie sie aus dem Drang des Glaubens und einer herzlichen Liebe zu den Brüdern hervorgehn, die schon Luther als solche erkannte, die aufrichtige Anerkennung auch derer verdienen, die über den Weg und die Mittel nicht immer mit ihnen einverstanden sind. Weder durch das Mißlingen ihrer Versuche, noch durch die betrübenden Erfahrungen, welche die Judenmission von jeher gemacht hat, indem auch unwürdige Subjecte aus reinem Eigennutz sich der christlichen Gemeinschaft einverleiben ließen, hat sie sich abschrecken lassen, ihr Werk dennoch im Glauben fortzusetzen, und zu dem Undank auch den Spott der Welt auf sich zu nehmen.

Einen nicht unwesentlichen Antheil an diesem Eifer, womit die Judenbekehrung als das nothwendige Correlat zur Bekehrung der Heiden betrieben wird, hat der schon von Spener lebhaft geäußerte und seither vielfach in christlichen Kreisen näher beleuchtete Gedanke von einer durch biblische Stellen*) angedeuteten Sammlung des Volkes Gottes unter das Kreuz Christi noch vor dem Eintritt des Weltendes. Auch darüber, sowohl in Absicht auf die Erklärung solcher Schriftstellen, als auch auf die Vorstellung, die man sich vom Reiche Gottes und dessen Vollendung überhaupt zu machen geneigt ist, werden die Meinungen schwerlich zu vereinigen sein, zumal in unserer Zeit. Aber in einem Gedanken werden sich Alle, die an die weltüberwindende Macht des Christenthums glauben, begegnen, in dem Gedanken, die Kirche Christi dürfe, solange sie diesen Namen trägt, auch niemals die Hoffnung aufgeben, daß in Christo, der da gekommen ist im Namen seines himmlischen Vaters ein Reich Gottes auf Erden aufzurichten, das alle Zeiten überdauern soll, auch alle Völker sollen gesegnet sein, wie immer dieser Segen in der Fülle der Zeit sich offenbaren möge. Und so bitten wir täglich: Dein Reich komme. In dieser Hoffnung und mit dieser Bitte, die uns der Stifter des Christenthums in den Mund legt, lassen Sie uns denn auch die Reihe dieser Vorlesungen schließen, die der Entwicklung der Kirche

*) So Röm. 11, 25, wonach „die Blindheit (Verstockung) Israels dauern soll, bis die Fülle der Heiden wird eingegangen sein“ und etliche prophetische Verheißungen des Alten Testamentes.

von den Tagen ihrer Stiftung an bis nahe an die Tage der Gegenwart gefolgt sind. Das menschlich Wandelbare, das auch die göttliche Stiftung, wie alles was auf Erden geschieht, an sich trägt, ist in den verschiedensten Phasen an uns vorübergegangen, und Thorheit wäre es, vergangene Zustände wieder aufrichten oder die Formen bestimmen zu wollen, unter denen das Künftige sich vollziehen soll, sei es in Lehre und Verfassung, sei es in Sitten und Gebräuchen. Aber aus allen diesen Wandlungen ist uns immer wieder ein Leben entgegengetreten, das von den Kräften einer höhern Welt zeugt, die all unserer Erklärung und Berechnung sich entziehen. An diesen Zeugnissen aus allen Jahrhunderten der Christenheit (und ihrer ist eine Wolke) wollen wir uns aufrichten der Verneinung des Unglaubens gegenüber, und an ihnen auch dann uns genügen lassen, wenn das Ungenügende und Unbefriedigende menschlichen Denkens und Strebens uns Zweifel erwecken möchte an der einstigen Vollendung des Baues, dessen Grund ein- für allemal gelegt ist (1 Cor. 3, 11).

Generalregister.

Erklärungen: Wo bei einem Namen vor der Zahl ein Sternchen * steht, findet man in den Text oder in die Anmerkungen eingeschaltete eigene Worte des Betreffenden.

Von den Abkürzungen nenne ich: Bf. und Ebf. für Bischof und Erzbischof, Kg. für König, MA. für Mittelalter, K. für Kirche, Chrth. für Christenthum.

Druckfehlerverzeichniß.

Bd. 2.	Seite	91.	Zeile	1 v. o.	statt Thorwald lies Kodran.
	„	467.			lies zweimal Alexander V. statt Alexander VII.
	„	626.	Zeile	2 v. u.	statt Perrens. lies Pressensé.
Bd. 3.	„	181.	„	9 v. u.	statt Kegelhans lies Karsthans.
	„	609.	„	13 v. u.	statt Madiasch lies Medjasch.
Bd. 4.	„	53.	„	18 v. u.	statt Popincourt lies Pepincourt.
	„	125.	„	11 v. u.	statt Nantes lies Mantes.
	„	181.	„	17 v. u.	nach Vertrag lies von Gent.
	„	236.	„	19 v. o.	statt war lies waren.
	„	270.	„	5 v. u.	statt Andreas lies Joachim.
	„	559.	„	10 v. u.	nach schon lies 1610.
Bd. 5.	„	17.			Satz über Hessen in der Anmerkung zu streichen.
	„	134.	Zeile	2 v. u.	statt Graubündiger lies Graubündischer.
	„	247.	„	3 v. u.	statt eine lies meine.
Bd. 6.	„	257.	„	18 v. o.	statt sie lies sich.
	„	301.	„	8 v. o.	statt verflecht lies verfiegt.
	„	542.	„	8 v. u.	nach Schwester lies der.
	„	543.	„	12 v. o.	statt den . . . . Religionen lies der . . . Religion.
Bd. 7.	„	54.	„	1 v. u.	statt müßte lies mußte.
	„	92.	„	2 v. u.	statt sein lies stellen.
	„	130.	„	7 v. o.	statt hinwegräumen lies hinwegträumen.
	„	134.	„	9 v. u.	statt verflecht lies verfiegt.
	„	248.	„	5 v. o.	statt Trost lies Troß.
	„	385.	„	8 v. o.	statt Achalis lies Achelis.
	„	469.	„	12 v. u.	statt Granzacher lies Grenzacher.



Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

